روجي أرنالديز

ثلاثة رسل لإله واحد

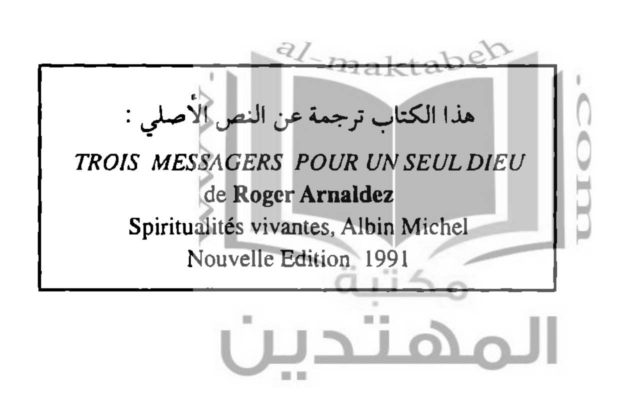


ترجمة: سعدي رشيد

أفريقيا الشرق

ثلاثة رسل
لإله واحد





هذا الكتاب ترجمة عن النص الأصلي :

TROIS MESSAGERS POUR UN SEUL DIEU
de **Roger Arnaldez**
Spiritualités vivantes, Albin Michel
Nouvelle Edition 1991

تأليف: روجي أرنالديز
ترجمة: سعدي رشيد

عنوان الكتاب: ثلاثة رسل لإله واحد

رقم الإيداع القانوني: 2011 MO 3174
ردمك: 0 - 802 - 25 - 9981

أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف: 04 95 25 0522 - 13 98 25 0522
الفاكس: 20 29 25 0522 - 80 00 44 0522
مكتب التصفيف التقني: الهاتف: 54 67 29 0522 / 53 67 29 0522
الفاكس: 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E-Mail : africorient@yahoo.fr

روجي أرنالديز

ثلاثة رسل لإله واحد

ترجمة: سعدي رشيد



أفريقيا الشرق

مقدمة المترجم

في ضرورة الاستشراق

في العالم الإسلامي غالبا ما تم ربط حركة الاستشراق بطريقة ميكانيكية وساذجة بالبعد الإيديولوجي الاستعماري والمشاريع الإمبريالية. هذا الموقف مبني على فكرة شيطنة الاستشراق وإظهاره كشر مطلق. ويعد كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد من أهمِّ الكتابات للفترة ما بعد الاستعمارية حول الاستشراق، يبين فيه العلاقة بين المعرفة والسلطة ويوضح كيف أن الاستشراق تم استخدامه لأغراض استعمارية حيث انتقل من الميدان الأكاديمي إلى مفهوم الهيمنة السياسية بل وحتى المعرفية، فتحول إلى "نضام للمعرفة الأوروبية أو الغربية حول الشرق". بالنسبة لإدوارد سعيد، شكل الإسلام بالنسبة للغرب صدمة دائمة. لذا فإن الإيديولوجية الرئيسية للاستشراق هي الإيمان بالاختلاف المطلق بين الغرب والشرق، مؤسسا لنضرة مانوية تبسيطية تتجلى من خلال مجموعة من الصور السلبية والنمطية : الشرق كمنطقة خطرة، تشويه صورة النبي الكريم، صورة الإنسان الشرقي المرتبطة دوما بالتعصب والخرافة والهوس الجنسي.

ينطلق الاستشراق، حسب إدوارد سعيد، من فكرة اختلاف جذري تصيغ ثنائيات مثل العقل و اللاعقل، والأخلاق و اللاأخلاق. لذا يذهب إدوارد سعيد إلى أن الشرق هو اختراع غربي أوروبي تحول بعدها لبناء نضري تولدت عنه مؤسسة حقيقية هي الاستشراق بمختلف مؤسساته.

لكن الدراسات ما بعد الاستعمارية حاولت نقد هذا التصور حول الاستشراق لوجود عدة مستشرقين أعجبوا بالإسلام وبالحضارة العربية الإسلامية وبروحانياتها الخاصة مثل لوي ماسينيون، كما أن الكثير منهم اعتنق الإسلام. وتعرضت أطروحة إدوارد سعيد لانتقادات من عدة مفكرين مثل سيرين

تشافيك هاوت الذي يرى أن مؤلف «الاستشراق» لم يستطع أن يعي كنه الفكر الاستشراقي الذي عبر عنه بفكرة «**عبور الحدود الثّقافيّة**». بالإضافة لذلك فإن أدب الرحلة، كجزء أساسي من المنظومة الاستشراقية، تأسس على فكرة النّقد الذّاتيّ وليس فقط على فكرة تمجيد الذات، مما يحطم فكرة الاستشراق كرؤية مركزية أو مركزوية. لا ننسى كذلك أن الألمان كانوا رواد الاستشراق دونما أن تكون كتاباتهم تبريرا أو انعكاسا لأية مشاريع استعمارية.

السؤال الأساسي هنا هو : أليس الاستشراق بالنسبة لنا هو الطريق الذي يسمح لنا بالوعي بشيء أساسي، ألا وهو قابلية كل معتقداتنا للانتقاد رغم أن الكثير من هذه الانتقادات قد تكون متحاملة ومجردة من الموضوعية، لكن الكثير منها يمكن أن تكون طريقا لبناء نمط جديد من الفكر الديني وبداية مشروع ضخم لإصلاح الفكر الديني في الإسلام والخروج من مأزق العلاقة بين الإسلام والحداثة ، سيمكننا ذلك أيضا من إعادة النضر في مفاهيم العنف الإسلامي والربط الأساسي والدائم بين الإسلام والإرهاب من خلال استجلاء ميكانيزمات العنف في النصوص التراثية أو التأويلات التراثية للنصوص. يشكل الاستشراق جرحا يمس الانغلاق النرجسي واللاهوتي داخل صور صنعها المخيال الشعبي على مدى قرون. كما يسمح الاستشراق بالوعي بالنسبية المعقدة الخاصة بالعالم والتي تجعل ما أعتبره حقيقيا لا يبدو شيئا بالنسبة للآخر، كما أن الآخر يفعل الشيء نفسه تجاهي.

يجعلنا الاستشراق أيضا ننتقد ما يمكن أن نسميه غياب مفهوم الإنتقادية criticabilité في الثقافة الإسلامية، غياب يظهر من خلال الحساسة المفرطة للعالم الإسلامي تجاه النقد الديني. رواية سلمان رشدي، مقالات تسليمة نسرين، مقال ريديكير، الرسوم الكاريكاتورية حوا الرسول عليه الصلاة والسلام ، خطاب البابا حول العنف والإسلام ، الفيلم الكاريكاتوري الذي شخص الذات الإلهية في تونس، الرسوم الأخيرة حول الرسول والشريعة لمجلة شارلي ايبدو الفرنسية. خلال كل هذه الصدامات الحضارية بين الإسلام والغرب لاحضنا نفس ردود الفعل : احتجاج متشنج لا يقبل بأي حوار، وغالبا ما يتم استغلاله سياسويا من طرف الأنظمة الحاكمة، كل هذا في غياب فضاء حواري ونقدي

يمكننا أن نتساءل : لماذا أصبح الإسلام مشكلة للغرب ؟ لماذا لا يقبل الإسلام بالنقد؟

من هنا نعتقد بضرورة نقد الذات وبناء نمط جديد من العقل الإسلامي، يتجه نحو عقلانية مؤمنة تعترف للآخر بحقه في النقد وتقر بعدم شفافية الحقيقة الدينية وتعددها الأساسي ، وكذا ضرورة بناء الإيمان الحقيقي على حق الآخر في نقد معتقداتي ما دام أن ذلك هو طريقة للوصول للإيمان. أهمية الاستشراق لا تكمن فقط في فهم كيف يرانا الآخرون ولكن أحيانا كيف نحن فعلا، لذا يجب أن تتحول الإنتقادية criticabilité إلى منفذ أساسي للحداثة وللعيش المشترك.

في هذا الإطار فإن ضرورة قراءة كتاب أرنالديز تنبع من كونه فيلسوف يحاور الإسلام ويحترم حق المسلمين في الوفاء لدينهم دونما أن يعتنق أيا من أفكار الإسلام الكبرى حول المسيحية والأديان الأخرى، بمعنى آخر فهو يعلمنا كيف أنه يمكن للمرء أن يكون مؤمنا حتى عندما لا يشاركني العقائد التي تؤسس لإيماني، إنه يعلمنا تجربة ما يمكن أن نسميه «الآخر غير الكافر» أو «المؤمن الآخر».

مسار الحياة

ينتمي أرنالديز لتيار الاستشراق الفرنسي الذي يضم أسماء لامعة مثل لوي ماسينيون ، ريجيس بلاشير، مكسيم رودنسون، جاك بيرك، لويس غارديه، أو هنري كوربان. يتميز هؤلاء المستشرقون بمقاربات جديدة وموضوعية لدراسة التراث الإسلامي بعيدا عن الأفكار النمطية حول الإنسان المسلم،كما أن الكثير منهم انتهى أسيرا لروحانية الإسلام وسمو مبادئه.

روجيه أرنالديز(1911-2006) Roger Arnaldez، يوصف بكونه آخر المستشرقين الكبار وعاشق التراث الإسلامي بالإضافة إلى أنه رجل سعى لصياغة فلسفة حقيقية للحوار بين الأديان. تابع دراسته بمدينة باريز واشتغل أستاذا مبرزا للفلسفة بفرنسا ثم في الثانوية الفرنسية بالقاهرة (1939-1938)، التحق بصفوف الجيش كضابط فوقع في الأسر سنة 1940 ثم توجه سنة 1945 إلى القاهرة كملحق ثقافي في السفارة الفرنسية ، كما عاد لتدريس الفلسفة ما بين 1952 -1955 à بجامعة القاهرة وشارك مع لوي غارديه ولوي ماسينيون في عدة أنشطة حوارية.

ناقش رسالة دكتوراه بجامعة السوربون سنة 1955 حول النظرية اللاهوتية واللغوية عند ابن حزم القرطبي ، بعدها شغل عدة مناصب جامعية وأكاديمية مهمة. نذكر من بينها أنه كان استاذا للغة والآداب العربية في جامعة بوردو (1955 - 1957)، ثم أستاذا للفلسفة والحضارة الإسلامية في جامعة ليون (1956 -1968)، وأخيراً أستاذا للفلسفة الإسلامية في جامعة السوربون (1969 -1978)، وبالإضافة إلى ذلك كان أرنالديز عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما كان عضوا نشيطا في لجنة تحرير مجلة إسلاموكريستيانا التي تأسست عام 1975. انتخب أرنالديز عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية التي تضم كبريات الشخصيات الفرنسية والعالمية.

شكل أرنالديز نواة لمجموعة من الباحثين في شؤون الإسلام أو الإسلام ولوجيا والثقافة العربية الإسلامية مثل لوي ماسينيون Louis Massignon وجورج أناواتي Georges Anawati و دونيز ماسونDenise Masson بالإضافة إلى هنري كوربان Henri Corbin. ولعل ما يجمع هؤلاء الباحثين هو أنهم مثقفون مسيحيون كاثوليك سعوا لخلق جسور تفاهم حقيقي ومتبادل بين المسيحيين والمسلمين، وذلك داخل إطار مفاهيم مثل «ديانات الكتاب»، «الديانات الإبراهيمية» أو «الديانات التوحيدية».

مؤلفاته

-الحلاج أو دين الصليب 1964، يسوع، عيسى بن مريم، نبي الإسلام (1980) ، ثلاث رسالات لإله واحد (1983) ،«القرآن. دليل للقراءة» (1983)، جوانب من الفكر الإسلامي (1987) ، يسوع في الفكر الإسلامي (1988)، تأملات مسيحية حول التصوف الإسلامي (1989)، نقطة تقاطع الأديان التوحيدية الثلاثة، ثورة ضد يهوه، دراسة لأصالة الوحي المسيحي 1998، الإنسان طبقاً للقرآن الكريم (2002)، ابن رشد، فيلسوف عقلاني في أرض الإسلام، 2006، الإسلام هل هو ديانة توسعية ؟2005

بالإضافة لمجمل مؤلفاته حول الإسلام فإن أرنالديز اهتم أيضا بالدراسات المقارنة حول المذهب الكالفيني، الهندوسية والبوذية فضلا عن دراسات حول

الغنوص أو العرفان في الإسلام والمسيحية. لكن يبقى الإسلام مجال اهتمامه الأساسي

أرنالديز والإسلام : مقارنة الأديان والنزعة الحوارية

من الإيمان إلى الحوار

عرف أرنالديز بموضوعيته ونزاهته التي وضعها في خدمة هدف متعدد الأبعاد : الكشف عن التقاربات بين المعتقدات والأديان ، فهم خصوصية وتميز كل منها ، إخضاع معتقده الكاثوليكي الشخصي للدراسة والتمحيص على ضوء ما يقوله ويضنه الآخرون. إنه في موقع المسافر، ذو نضرة تبقي المسافة بينه وبين موضوعاته، وهو ما لا يستطيع تفاديه حتى أمام يقينياته الخاصة. يبدي دوما انبهاره بالآخر، هذا الآخر يتمثل أساسا في الإسلام، ليس الإسلام كنسق جامد من المعتقدات بل كتجربة معرفية وروحانية حية،ثقافة وإيمانا حيين.

كان لإيمانه الكاثوليكي تأثير كبير عليه، فهو لم يفصل أبدا بين التزامه الديني والإنساني وعمله كباحث، ولعل ذلك هو ما يفسر البعد الأساسي للنزعة التوحيدية أو المسكونية في فكره. لم يمنعه التزامه الديني وإيمانه المسيحي العميق من جعل الحوار بين الأديان ليس فقط إمكانية دينية وفلسفية بل ضرورة دينية يمليها الفضاء المشترك بين الأديان خاصة التوحيدية منها.

أسس أرنالديز لفلسفة أديان حقيقية انطلاقا من المنهج المقارن الذي يتشكل من خلال لحظتين: لحظة التمييز ثم لحظة الربط والالتقاء. و قد سعى جاهدا للالتزام بقواعد البحث العلمي من أجل تحديد أوجه التشابه والالتقاء بين مختلف المعتقدات دونما إغفال خصوصية وعبقرية كل منها. بل وقد عمل على إخضاع قناعاته كمسيحي كاثوليكي للنقاش من خلال وجهات النضر و تحليلات «الآخر». تتجلى أهمية فكر أرنالديز في تجاوز الانغلاق اللاهوتي والانفتاح على التراث الإسلامي بعيدا عن الأفكار المسبقة وبعيدا عن المجاملة والنفاق الفلسفي. كرس أرنالديز حياته الأكاديمية لمقارنة اليهودية ، المسيحية والإسلام، بحثا عن أوجه الاختلاف والتشابه.

الانتماء كشرط للحوار

لفهم النزعة الحوارية في الفكر الديني لأرنالديز لا بد أن نشير إلى مواقفه من المسكونية[1] ، *œcuménisme* والتي عبر عنها في كتابه «الأديان أمام المسكونية أوالنزعة التوحيدية»» *Les religions face à l'œcuménism*. فقد أبدى منذ مرحلة شبابه اهتماما بهذا التيار الذي نشأ في الأوساط البروتستانتية منذ نهاية القرن التاسع عشر وشارك في عدة لقاءات بجانب الشباب البروتستانت، لكنه تنبه إلى ما سماه الخطر الكامن في مثل هذا التوجه الفكري ألا وهو النزعة التركيبية أو التلفيقية التي ردد مرارا رفضه لها ، ووصفها في كتابه *Trois messagers pour un seul Dieu* بكونها « انحطاطا للفكر». لذا يعتقد أرنالديز أن شرط الحوار والالتقاء الحقيقي مع الآخر هو أن يكون المرء متجذرا في تجربة إيمانية عميقة ذات أساس فكري واضح، ذلك هو ما يجعل من الحوار مع الآخر تفاعلا لا يؤدي إلى الانسلاخ من هذه الهوية الدينية ، وقد ضل وفيا لهذا الموقف حتى آخر أيامه.

ثمة مفارقة مؤسسة للحوار بين الأديان الثلاثة،فهي تؤمن بوجود إله واحد، إذن فهو الإله نفسه، لكن لهذه الأديان رؤى مختلفة تجاه هذا الإله، وإذا كان أرنالديز يرى أن للمسلمين الفضل في الاعتراف وتبجيل الأنبياء السابقين وبخاصة موسى وعيسى، إلا أن هذا لا يعني أن تصور المسلمين لعيسى بن مريم هو نفسه تصور المسيحيين، فالدعوة إلى الحوار تهدف إلى الاعتراف بالآخر وتحقيق السلام بين الأديان دون أن يتخلى أحد عن خصوصيته أو عقائده .

وإذا كان دور النزعة المسكونية أو التوحيدية هو البحث عما يجمع الأديان إلا أن عملية البحث هاته لا يجب أن تتوقف عند المجال الفكري أو العقائدي، فالدين قبل كل هذا تجربة روحية وقلبية قبل أن تكون نسقا فكريا من المعتقدات ونضاما عقائديا، إنه تجربة بحث عن الله وتجربة لقاء مع الله ومعرفة به، ولكن هذه

1- oecuménisme. تشير المسكونية إلى تقليد كنسي يتمثل في اجتماع أساقفة ومعلمي الكنيسة من جميع جهات المسكونة «العالم»، لمناقشة أمور تتعلق بالعقيدة و الإيمان المسيحي، بهدف حفظ النظام وسلامة العقيدة بين المسيحيين في شتى أنحاء العالم. تطور مفهوم المسكونية إلى حركة تسعى لجمع الكنائس المسيحية داخل كنيسة واحدة، وذلك عن طريق تجاوز خلافاتها العقدية. في النص يتم استعمال الكلمة بمعنى النزعة الكونية التي تسعى لتوحيد الأديان داخل إطار روحي وميتافيزيقي موحد.

التجربة تبقى هشة ويصعب نقلها للآخرين وجعلها موضوع تواصل. بمعنى آخر فإن الدين تجربة وانفتاح وليس فكرا أو نسقا دوغمائيا. لعل هذا هو ما يجعل الحوار بالنسبة له ضرورة تفرضها قيمة التسامح والخير تجاه الآخر «*une exigence de la charité*»، وذلك هو ما يحدد الروح الحقيقية والقواعد الأخلاقية التي يجب أن نلتزم بها ونصبو إليها في حوار الأديان:

- أن تكون نيتنا خالصة عندما نكون بصدد الاستماع للآخر، مما يعني ضرورة تجاوز الأفكار القبلية والمسبقة.
- أن نستمع للآخر كإنسان وليس كمذهب ديني.
- لا يجب أن نؤسس قيمة التسامح على نسبية الحقيقة الدينية بل على احترام الآخر.
- بإمكاننا أن ننتقد عقائد الآخرين بواسطة الحجاج لكن لا يمكننا أن نهاجم تجربة إيمانية حية لأناس في حالة اتصال بالله.

من الوحدة إلى الاختلاف

رغم كل هذا، يبقى التساؤل مطروحا حول حدود الموضوعية في مواقف أرنالديز من الإسلام عموما و مقاربته للنص القرآني وسؤال الاستمرارية أو القطيعة مع التقليد الإبراهيمي، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن رؤيته للآخر لم يكن لتفهم بمعزل عن مركزية شخص المسيح وعقيدة التجسد في رؤيته وفلسفته الدينية. يبدو أن مقارنة الإسلام والمسيحية جعلت أرنالديز يكتشف اختلافات عميقة وجوهرية بين الديانتين، ويظهر أن حلم وفكرة المسكونية والوحدة تراجع أمام الوعي بالهوة العميقة بين الديانتين والتي كان قد تطرق إليها في آخر صفحة من أطروحته عن ابن حزم.

تلاشى تدريجيا إعجاب أرنالديز بالإسلام واتخذ موقفا نقديا تجاهه، وكثيرا ما كانت انتقاداته اللاذعة تعبيرا عن خيبة أمل كبيرة، فهو يرفض الوقوع في فخ الرقابة الذاتية والوعي الزائف. يقول في كتابه «الأديان أمام النزعة المسكونية أو التوحيدية» *Les religions face à l'œcuménisme* : «**إن الرغبة في الحوار مع المسلمين تؤدي، باسم الاحترام والخير، إلى رفض كل رد فعل**

نقدي تجاه الإسلام، **«فالباحث الحقيقي يخضع لما يراه حقيقة وليس للآراء المهيمنة»**.

الاختلاف الجذري يتجلى، حسب أرنالديز، في أن إله المسلمين يتميز **«بأنه المتعالي مطلقا»**، في حين أن إله المسيحيين هو **"المتعالي بالحب»**، يجعلنا الخضوع المطلق والأعمى للإنسان أمام السلطة الاستبدادية لله بعيدين عن إله العهد القديم أو الجديد الذي يجعله الانتظار المتبادل بينه وبين الإنسان شبيها بالحبيب الأبدي. وفي كتابه عن الحلاج، يثير أرنالديز الفكرة نفسها: **«لا يحتاج إله الإسلام إلى حب البشر فهو لا ينتظر منهم إلا الطاعة واتباع أوامر الشريعة»**.

هذه الاختلافات العميقة تشير إلى وجود نظامين لاهوتيين على طرفي نقيض، فالإنسان في الإسلام لم يخلق على صورة الله ما دام أن الله لا يحتاج إلى أحد. لا شك أن الإنسان خلق مسؤولا لكنه ضعيف وبالكاد يقدر على طاعة أوامر الله. وتعد مسألة الحب الإلهي مصدر شرخ حقيقي بين **«ديانات الكتاب»** كما هي قضية سلطة الله وإرادته المطلقة، **«فالإسلام يعتقد أن كل ما أراده الله فهو عدل في حين أننا نعتقد أن الله لا يريد إلا ما هو عادل. أليس الحب والحرية شيئين مترابطين ؟»**. **«لا يخلق إله الإسلام إلا بشرا مؤمنين»**، لذا فإن عدم الإيمان نكران، جحود وجهل. لا وجود لمفهوم الطبيعة بالنسبة للإسلام فكل إنسان مسلم بالطبيعة أو الفطرة، مما لا يدع أي مكان لفكرة العلمانية في القرآن. وهذا ينعكس أيضا على النظام التربوي حيث يتم إلغاء الفكر النقدي وروح التساؤل.

في كتابه «تأملات مسيحية حول المتصوفة المسلمين» *Réflexions chrétiennes sur les mystiques musulmans* (1993) يستعرض أرنالديز اختلافات أكثر عمقا فيما يخص ما يستمده القرآن من الكتاب المقدس والتشابه بين إله المسلمين وإله المسيحيين، فهو إله واحد، خالق، ويتجلى من خلال كلمات الوحي. لكن القرآن ينتقد صراحة العقائد الأساسية للمسيحية، أي التثليث والتجسد. وفي كتابه «الأديان أمام النزعة المسكونية أو التوحيدية» يرى الكاتب أن القرآن، الوحي المباشر من الله تعالى، يتضمن خطأين فادحين فيما يخص فهم المعتقدات

المسيحية، وهما يتعلقان بالتثليث وشخص مريم العذراء: «**من غير الممكن تماما أن ننسب تلك الأفكار إلى الله**».

وفي رسالة بعث بها إلى الأب بورمانس Bormans في السابع من سبتمبر 1994، يوضح أرنالديز خلاصات عمله في الإسلامولوجيا لسنوات: "في نهاية حياة طويلة كرستها لدراسة الإسلام تولدت لدي قناعة أنه، "**وباستثناء بعض الحالات التي جسدها الصوفية، لا يقدم الإسلام شيئا جديدا للفكر العالمي أو الكوني**". يذهب أرنالديز إلى أبعد من ذلك عندما يرفض التمييز بين إسلام جيد وإسلام سيء، كما ينتقد أولائك الذين يسعون لإضفاء صورة مثالية عن الإسلام دونما أن يكلفوا أنفسهم عناء قراءة القرآن. وفي رسالة أخرى بعث بها إلى صديق حميم، يتحدث الكاتب عن "**خيبة أمله في الإسلام**": "**أن يكون المرء مسلما يفترض أن يعتقد أن القرآن كلام الله، أزلي أو مخلوق، لكننا عندما نقرأ القرآن يستحيل أن نتخيل إمكانية أن يعتنق إنسان مثل هذه العقيدة خصوصا أن كل ما يحويه هذا الكتاب من قيم نجده في صورة أكثر اكتمالا في الكتاب المقدس والإنجيل**". و إذا كان المسلمون يقرون بكل بساطة أن التوراة والإنجيل كتابان محرفان فهم لا يملكون الشجاعة للاعتراف بالحق في النقد المتبادل، كيف يمكن إذن تصور إمكانية الحوار؟

يعتقد عالم الإسلامولوجيا أنه كلما تقدمنا في دراسة الإسلام كلما أصبح سؤال ملح يطرح نفسه علينا: «**هل يملك المسلمون الوعي بالتناقض؟ ألا يمكن أن نقول إن ديانتهم تحرمهم من إمكانية نقد الذات؟** «يقول أرنالديز إن بإمكاننا أن نقول للمسيحي أي شيء بخصوص المسيح، سيسوؤه ذلك حتما، لكن ألمه لن يتحول إلى عنف، في حين أنه لا يمكنك أن تقول لمسلم ما شئت بخصوص رسول الإسلام دون أن يؤدي ذلك لردة فعل عنيفة.

تراجع أرنالديز عن أفكاره بخصوص الحوار بين الأديان وبالخصوص بين الإسلام والمسيحية، وأصبحت طموحاته أكثر تواضعا، فأقصى ما يمكن أن يتحقق في الحوار هو: «**تعايش سلمي مبني على الاحترام المتبادل**»، «الأديان أمام النزعة المسكونية أو التوحيدية». فهذا الحوار «**ينهار عند أول لحظة**»، ولا يبقى لنا إلا أن نتحاور حول الحوار. يوضح المستشرق الفرنسي أن المسيحيين

يرتكبون خطأ عندما يقبلون بالحوار لدرجة أنهم ينسلخون عن ذواتهم وهويتهم في حين أن الإسلام لا يعترف بالتسامح إلا تجاه المسلمين. يظهر إذن أن شكوك أرنالديز في إمكانية تحقيق التقارب بين الأديان ترتبط بأصول الأديان نفسها وليس بمجرد تأويل النصوص المؤسسة لكل ديانة. يصبح المرء ضحية جهله للآخر، ورؤيته له ليس كما هو بل كما يرجو أن يكون.

لكن ذلك لا يمنع أرنالديز من التأكيد على ضرورة الالتزام بقيم الخير والتفاهم في وقت أصبح فيه العالم الإسلامي أكثر وأكثر في مواجهة العالم المسيحي. ولعل ذلك هو ما جعل أرنالديز يتفادى التعبير علنا عن خيبته تجاه الإسلام تجنبا لتأجيج الأحقاد بين الجانبين. لكن أكثر ما يخشاه هو أن يتم استغلال رؤية معقدة ومركبة للإسلام بطريقة تبسيطية : من جهة، هناك قناعته بخطأ وتهافت المذهب والعقيدة الإسلامية، وفي الوقت نفسه رغبة صادقة لفهم المسلمين من خلال إيمانهم الحي.

يبدو إذن أن وراء قيمة العيش المشترك يختفي الصمت، و أن الحوار و مبدأ احترام الآخر ليس معطى فكريا بل مجرد ضرورة أخلاقية.

يصبح المنهج المقارن فلسفة تبريرية تخرج منها المسيحية دوما منتصرة، وتصبح هي وحدها الديانة التي تؤسس للقيم الأصيلة لحوار الأديان: الحرية، التسامح، إرادة الحوار. في كتابه «ثورة ضد يهوه ؟ مقالة في أصالة الديانة المسيحية» *Révolte contre Jéhovah*, 1998، يتحدث أرنالديز عن الأصالة «originalité» وليس عن الحقيقة. ماذا يعني ب «عبقرية وأصالة المسيحية»؟ إنه الحضور الدائم للحب، في حين أن الجييوفية أو اليهوهيه « jéhovisme» هي تعبير عن تصور خاطئ للإله الحق، تصور نجده في اليهودية والإسلام، ولأن إله المسيحيين إله حب فإنه يفرض على المؤمنين احترام كرامة وحرية الآخرين بل و «الضالين» أنفسهم.

الإسلام والعنف

يثير أرنالديز العلاقة الإشكالية التي تربط الأديان التوحيدية، وبخاصة اليهودية والإسلام، بمفهوم حقوق الإنسان، فهذه الديانات تخضع احترام هذه

الحقوق لشروط معينة. لكنه يرى أن ثمة اختلاف جذري بين هاتين الديانتين والديانة المسيحية، فتبرير العنف يميز الإسلام واليهودية من خلال نصوص عديدة في حين تخلو الأناجيل من تبرير العنف، وتوضح شخصية المسيح ذلك من خلال تسامحه واستسلامه لأعدائه. و في محاضرة ألقاها سنة 1994 يتساءل أرنالديز : هل الإسلام دين توسعي ؟

L'islam, une religion conquérante ؟. يجيب أرنالديز أن الله هو من يريد ويقرر التوسع والسيطرة،رغم أنه يتم اللجوء أيضا لوسائل سلمية. و لا يتردد في التأكيد أن «**القرآن يضل في حد ذاته آلة قابلة للانفجار وأفضل ما يمكننا قوله بشأنه هو أنه لا ينفجر إلا إذا أضرم فيه أحد النار**».

هكذا فإن مشكل العنف والإرهاب الأصولي ليس مشكل انحراف عن الإسلام ما دام انه ينطلق من نصوص قرآنية، فلا وجود إذن لإسلام جيد وإسلام سيء. في علاقاتهم بأتباع الديانات الأخرى يجب على المسلمين أن يبدءوا بتبليغ الوحي والشريعة للآخرين، فإن لم يقتنعوا وجب استعمال وسائل أكثر عنفا، أي السيف. يرى أرنالديز أن محمدا كان رسولا محاربا وان فكرة الجهاد مركزية في الإسلام، وفي الغزوات يشرف الله نفسه على المعركة، لا يمكن أن ننفي أيضا أن الحرب من أجل نصرة الله فكرة تتقاسمها الكثير من الأديان.

الكثير من الآيات القرآنية المرتبطة بالجهاد يجب فهمها في سياقها التاريخي، لكن سيتم منحها لاحقا دلالة عامة بل وكونية، و البعض جعل من الجهاد فرضا دينيا، بل إن البعض جعل منه الركن السادس من أركان الإسلام. كما أن المسلمين يقسمون العالم إلى دار إسلام ودار حرب، ونعلم في الوقت نفسه أن الشريعة القرآنية يجب أن تكون كونية وتفرض على العالم كله حتى يوم الدين، لذا يجب على المؤمنين أن يسيطروا على العالم بواسطة الجهاد. لكن أرنالديز يؤكد أنه من الصعب معرفة ما إذا كان الإسلام توسعيا في جوهره.

في محاضرة ألقاها سنة 1994 بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تساءل أرنالديز: هل الإرهاب الحالي هو امتداد للجهاد الكلاسيكي؟ يظهر هنا أن المستشرق الفرنسي أصبح أكثر اعتدالا في فهمه للعلاقة بين الإسلام والعنف. هل الإسلام في جوهره أكثر عنفا من الأديان الأخرى؟ يجيب أرنالديز بنعم

وبلا. نعم إذا اختزلنا الإسلام في شكله الأصولي المتطرف، ولا إذا أخذنا بعين الاعتبار الأغلبية المسالمة للمسلمين.

التصوف حلقة وصل بين الأديان وروحها المشتركة

ضل أرنالديز معجبا بكبار الصوفية وبروحانية الإسلام، ولكنه كان ضد التيار الفقهي أو الأصولي المتشدد الذي ولّد التيارات السلفية المنغلقة أو الحركات الجهادية المتعصبة، كما أنه ذكر مرارا أن التيارات الأصولية تركز على نقاط الاختلاف كي يظهر صدام الحضارات والأديان كأنه شيء حتمي.

وحتى لو كانت الخلافات العقدية شيئا لا يمكن تجاوزه، إلا أن الديانات التوحيدية الثلاث تضل مصدر نزعة إنسانية دينية يجب العمل على إحيائها، خصوصا أن التصورات الصوفية حول الإنسان، مثل تصور ابن عربي مثلا، تعرضت للتهميش لصالح الأورثودوكسيات المنغلقة. هكذا «**مكن لليهود المسيحيين والمسلمين أن يلتقوا مرة أخرى، أن يتعاونوا وربما أن ينقذوا الإنسانية**».

أخذ المنهج المقارن عند أرنالديز منحى خاصا عندما بدأ البعد الروحي يشكل محور تصوره وأساس الأفق الديني المشترك من خلال كتابات كبار الفلاسفة والصوفية المسلمين. ينطلق أرنالديز من قناعة مفادها أن الأنساق اللاهوتية لا تسمح بتأسيس أرضية مشتركة للحوار بين الأديان، لكن التجربة الصوفية قادرة على ذلك. فإذا كانت العقائد والأفكار مصدر تفرقة فإن السلوك نحو الله هو ما يجمع المؤمنين، كما لو كان الله يجعل من قلوب المؤمن موضع وحيه وتجليه، و تصبح المشاهدة الصوفية قادرة على الكشف عن الحقيقة بطريقة مختلفة عن وظيفة العقائد واليقينيات الدينية، لا شك إذن أن ثمة طريق مشترك نحو الإله الواحد.

ضلت شخصية الحلاج محل إعجاب وشغف روجيه أرنالديز، فمعاناته وموته يتجاوزان البعد الشخصي ويؤسسان لما يسميه الفيلسوف ب» **الدلالة الأساسية أو الجوهرية** «التي تتشكل من خلال القرب من الله والأنس به ، مما يمنح للتجربة الصوفية عموما خصوصية ذات عمق خاص، فهي تسعى للارتباط

بالحضور الإلهي. ورغم أن الحلاج بقي وفيا لمبادئ التوحيد الإسلامي إلا أن الأرثوذوكسية السنية، المعروفة بعدائها للتصوف، اتهمته بالحلول وسلمته إلى جلاديه فمات على الصليب كما المسيح، كلاهما دفع حياته ثمنا لحب لا نهاية له.

وفي كتابه «نقطة تقاطع الأديان التوحيدية الثلاثة» يرى أرنالديز أنه رغم كون التصوف اليهودي، المسيحي والإسلامي، نشأ وتطور بشكل مستقل بعضه عن بعض إلا أن التصوف التوحيدي في أشكاله الثلاثة أثمر عن نفس النزعة الإنسانية التي تستمد معناها من العلاقة بالله الواحد.

سياق إشكالي

ظهر كتاب أرنالديز في سياق أصبح فيه مفهوم الديانة التوحيدية أكثر إشكالية، فالباحثون يجدون أنفسهم ليس أمام ثلاثة أشكال لروح توحيدية واحدة بل أمام ثلاثة أنماط توحيدية مختلفة ومتنافرة أحيانا.

نشر كتاب أرنالديز سنة 1983، وفي العام نفسه نشرت دونيز ماسون «الطرق الثلاثة نحو الواحد» *Les trois voies de l´unique*، حيث تدرس النقاط المشتركة للرسالات الثلاث خاصة شخصية النبي ابراهيم. وقامت بصياغة عبارات مثل «**الديانة الإبراهيمية**» أو «**ديانات الكتاب**» داخل اللاهوت المسيحي المعاصر، حيث يتم اعتبار الديانات الثلاث بمثابة ثلاثة سبل نحو الإله الواحد، كما يوضح ذلك دانيال سيبوني في مؤلفه «الديانات التوحيدية الثلاث، بين الأصول والمصير»

Les trois monothéismes, Juifs, chrétiens et musulmans, entre leur sources et leurs destins.

وفي كتابه «إله المسيحيين أو إله أو إلهان لآخران» *Du Dieu des chrétiens, et d'un ou deux autres*، يقوم ريمي براغ Rémi Brague بتحليل العبارات التي يتم استعمالها للحديث عن اليهودية المسيحية والإسلام : «**الديانات التوحيدية الثلاث**» ، **الديانات الإبراهيمية الثلاث**» ، «**ديانات الكتاب الثلاث**». عبارات تنطلق كلها من فكرة وجود خصائص مشتركة بين هذه الديانات الثلاث، فلكل منها كتاب وكلها ترجع وتحيل على النبي إبراهيم وتعتقد بوجود إله واحد. لكن

ريمي براغ يضن أن هذه العبارات «**خادعة وخطيرة**» لأنها تفترض أن داخل هذه الديانات يتحقق المعنى الحقيقي لهذه العبارات، والواقع أن فهم كل واحد منها للتوحيد وحقيقة النبي إبراهيم أو حتى امتلاك كل منها لكتاب، كل هذا يشكل مصدر خلاف وصراع.

هذه العبارات تخفي إذن الطابع الإشكالي للعلاقة بين الأديان وتختزل هذه العلاقة في مجموعة من العوامل المشتركة يصعب العثور عليها في أي من تلك الديانات. يمكن اعتبار عبارة «**ديانة الكتاب**» « religion du livre » تعميما لعبارة «أهل الكتاب» « gens du livres » التي نجدها في القرآن و التي يظهر أنها تشير إلى اليهود والمسيحيين، كما أنه يمكن أن يكون كتاب «**أهل الكتاب**» هو الكتاب المقدس أو التوراة Bible ، أي مجموعة من الكتب المتتالية. الإسلام أيضا يوصف بأنه ديانة كتاب، لكن المفهوم القرآني لأهل الكتاب ليس هو المفهوم الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس لأن كتاب المسلمين ليس هو الكتاب المقدس بل القرآن. بهذا المعنى فقد يكون معنى ديانات الكتاب هو الديانات التي تملك كتابا كمرجع ديني، أي كل الديانات اللاحقة على اختراع الكتابة.

بالنسبة لبيير جيزيلPierre Gisel فإن اليهودية، المسيحية والإسلام تشكل ثلاثة أوجه مختلفة لمفهوم ديانة الكتاب لأن كتبها وتصورها لله مختلفة بل ومتنافرة أحيانا، بل إن حتى مفهوم ووضع الكتاب ليس هو نفسه في الديانات الثلاث. ويعتقد بيير جيزيل أن الإسلام هو ديانة الكتاب بامتياز فهو نابع من القرآن ومبني عليه، أما كل الكتب السابقة فيتم حذفها ونسخها من طرف القرآن. بالنسبة لليهودية والمسيحية فإن مفهوم الكتاب أكثر تعقيدا، فهي ديانات «كلمة» أكثر منها ديانات كتاب، بهذا تصبح اليهودية «**ديانة التوراة**» والمسيحية «**ديانة المسيح**».

كما أن عبارة «**الديانات الإبراهيمية**» مبهمة لأنها لا تحيل إلى نفس المعنى في مختلف الديانات. فهي تعني في الإسلام «التوحيد»، والقرآن هو من سيصيغ فكرة ترادف مفهوم الديانة الإبراهيمية والديانة التوحيدية، في حين يتم فهم شخصية النبي إبراهيم في اليهودية والمسيحية بمعنى مختلف، فهو

يعني «أب الشعب اليهودي» في الديانة اليهودية في حين أن المسيحية تجعل منه نموذج الشخص المؤمن الذي يضع أمله في الله ويطيعه، لكنه **«لا يندرج بعد في فكرة توحيد إله واحد من طرف كل البشر»**.

ثلاثة رسل من أجل إله واحد

يعتبر هذا الكتاب بمثابة أحد أهم كتابات أرنالديز إن لم يكن أفضلها على الإطلاق في مجال دراسة الأديان والتصوف المقارن، واستطاع الكاتب أن يصيغ لنفسه طريقا خاصا لتجاوز نقاط الخلاف بين الأديان إلى القلب النابض للإيمان الصوفي الذي يتحقق من خلال هذه الأديان نفسها. يسعى المؤلف إلى العثور عما يسميه **«قصدية الصوفية»** التي تشكل نقطة التقاء تهيمن على الاختلافات العقدية التي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، اختزالها. استطاع الصوفية، من خلال تجارب فردية، تأسيس فضاء فكري مشترك une communauté de pensée اخترق الحضارات المتوسطية وتجاوز الاختلافات والخلافات الدينية، الاختلافات الطقوسية أو الشعائرية، والعداوات التاريخية.

سنة 1993 سيقوم أرنالديز بنشر كتابه «في ملتقى (أو تقاطع) الديانات التوحيدية الثلاث *A la croisée des trois monothéismes*»، والذي يمكن اعتباره استمرارية لكتاب» ثلاثة رسل من أجل إله واحد». يؤكد الكاتب أن التقاء الديانات التوحيدية الثلاث كان ايجابيا ومثمرا وحاملا لروح إلهية عندما كانت تجمعها طموحات روحية وثقافية مشتركة وتوحدها تصورات متقاربة حول الله وحول علاقة الإنسان بالعالم، حول معرفة الحقيقة وماهية الخير والغاية من وجود الإنسان ومعنى الحياة. كل هذه التصورات تنبع من نواة مشتركة بين الكثير من المفكرين ألا وهي الإيمان بوجود إله واحد. ويعتقد أرنالديز أن نشوء الإنسان الغربي المعاصر والحضارة الغربية هو نتيجة مسار طويل من التواصل بين اللاهوتيين، المتصوفة والفلاسفة.

الفصل الأول

ثلاثة رسل وثلاث رسالات

«نميز كي نوحد»
جاك ماريتان

موسى، عيسى ومحمد: ثلاثة رسل لإله واحد. إلا أننا أمام ثلاث رسالات مختلفة، ثلاث ديانات تتعارض من حيث عقائدها، وأحيانا من حيث روحها وتصوراتها حول من أرسل مؤسسيها ليبلغوا رسالاتهم ! كيف يمكننا أن نفهم وأن نبرر مثل هذا التضارب والتباعد إذا كان الإله الذي تستند إليه يبقى هو نفسه في حقيقته؟

كي يكون هذا الكتاب مفيدا يجب علينا منذ البداية أن نتفادى كل خلط ونحذر من مغبة الوقوع في نزعة تلفيقية أو توفيقية متسرعة، لأن هذه النزعة ليست إلا انحطاطا للفكر. والحال أننا نلاحظ توجها واضحا، عند أولائك الذين هم مولعون، في أيامنا هذه، بالوحدة والمسكونية[1]، للاعتقاد بأنه ما دام الله واحدا فإن لا وجود لتعدد الرسالات، وبناء عليه فإن كل نقاط التعارض تبقى خارجة عن الوحي الحقيقي، أي أنها عمل بشري يجب التخلص منه وحصر الأديان في ما هو جوهري : وجود إله واحد، هو الرب وخالق كل شيء، هو الذي يرشد البشرية بكلمته، ويحقق الغايات الأخيرة للإنسان.

تظهر وجهة النظر هذه بوضوح في القرآن: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾ آل عمران، 64. هذه الدعوة يصحبها توبيخ وتأنيب لليهود والمسيحيين الذين ﴿اتخذوا أحبارهم

1- oecuménisme : المسكونية تقليد كنسي يتمثل في اجتماع أساقفة ومعلمي الكنيسة من جميع جهات المسكونة «العالم»، لمناقشة أمور تتعلق بالعقيدة و الإيمان المسيحي بهدف حفظ النظام وسلامة العقيدة بين المسيحيين في شتى أنحاء العالم. تطور مفهوم المسكونية إلى حركة تسعى لجمع الكنائس المسيحية داخل كنيسة واحدة، وذلك عن طريق تجاوز خلافاتها العقدية. في النص يتم استعمال الكلمة بمعنى النزعة الكونية التي تسعى لتوحيد الأديان داخل إطار روحي وميتافيزيقي موحد. المترجم.

ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ التوبة، 31. يستنتج المفسرون المسلمون من هذا أن المعتقدات اليهودية والمسيحية ليست من تعاليم الله، بل نظريات وتخيلات بشرية صاغها علماء الشريعة وآباء الكنيسة.

لكن إذا ما نحن توقفنا عند المعنى الحرفي لهذه الآيات، فإن الإله الواحد للديانات التوحيدية الثلاث لن يختلف كثيرا عن الإله الواحد عند الفلاسفة، وبما أن المفكرين الإغريق استطاعوا، في تجاوز لوثنية المدينة، أن يتصوروا سيدا مطلقا للكون، لا تشكل مختلف الآلهة بالنسبة له إلا مجموع قدراته، فإننا نخلص إلى أنه بإمكان العقل البشري وحده، دونما حاجة للوحي، أن يؤسس لشكل حقيقي من التوحيد. في هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للرسل، فيفقد الإسلام، كما المسيحية واليهودية، كل قيمته الخاصة.

إنه لوهم بشري خالص أن نعتقد أنه من أجل إنقاذ الديانات السماوية، قام الأنبياء بإلهام الفلاسفة، كما ذهب إلى ذلك فيلون الإسكندري ثم بعده، في الإسلام، أبو سليمان السجستاني (القرن 4 م / 10 هـ)، و الذي كتب في كتابه «صوان الحكمة» أن كل حكماء الإغريق تلقوا النور من «مشكاة النبوة»، مستندا إلى آية مشهورة في سورة النور،35/24 : ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾.

انطلاقا من هذه الآية تمت صياغة فكرة «مشكاة النبوة»، غير أنه إذا كان العلي القدير يمنح نوره لمن يشاء، فإنه من المجازفة الاعتماد على هذه الآية لتبني فكرة أن الفلاسفة يشملهم نور هذه المشكاة. لكن إله الإسلام، كما إله المسيحية واليهودية، لا يتماهى مع إله الفلاسفة. لا شك أن مجرد معرفة سطحية بالقرآن قد تكون خادعة، وهذا ما توضحه أحكام بعض فلاسفة القرن الثامن عشر الذين رأوا في الإسلام تعبيرا عن «الدين الطبيعي». لكن، في حقيقة الأمر، فإن الإسلام لا يقر لا بالحق الطبيعي ولا بالأخلاق الطبيعية، ولا حتى بالدين الطبيعي. إن ما يسمى فطرة، وتتم ترجمته في بعض الأحيان بالطبيعة،

ليس في الحقيقة إلا علامة الخلق في المخلوق، انفتاح المخلوق على خالقه. وقد وهب الإنسان العقل كي يتلقى ويفهم كلام الله، وليس من أجل الدخول في تأملات مستقلة. أخيرا فإن القرآن يحمل شريعة للحياة،أي مجموعة من الأوامر والنواهي التي لا تبررها إلا إرادة الله المطلقة، لله الذي يشرع كما يشاء. لا شك أننا بعيدون هنا عن «الدين الطبيعي».

بالتالي، فمن وجهة النضر هذه، سيكون اعتبارنا للإسلام قاسما مشتركا بين الديانات التوحيدية الثلاث تزييفا له، وذلك لأن القرآن لا يعلمنا فقط واحدية الله، ولا يكتفي بالتأكيد على قدرته وعلمه المطلقين، بالإضافة إلى صفات أخرى وحقائق كانت موجودة قبلا في العهد القديم والجديد، بل إنهُ يعلم شريعة ليست هي شريعة الكتاب المقدس، ولا بالتأكيد هي شريعة الأناجيل، فهي شريعة لا يمكن إلغائها أبدا في حين أنها ألغت كل الشرائع التي سبقتها. إن الإسلام يقتضي الطاعة لنبي لا يعترف به لا اليهود ولا النصارى. فضلا عن ذلك فإن تحديد مفهوم النبي والنبوة يختلف من ديانة لأخرى داخل الديانات الثلاث.

يبقى مشكل تنوع الرسالات قائما في كليته، ولا سبيل لاختزاله إلى نواة مشتركة إذا ما نحن وضعنا أنفسنا داخل إحدى هذه المجموعات الدينية: يجب على المرء أن يكون يهوديا، مسيحيا أو مسلما، أي أن ينتمي لديانة تلغي الديانتين الأخريين. إذا أردنا أن نحصل على ديانة توحيدية في حد ذاتها، على لاهوت توحيدي في ذاته، أخلاق توحيدية في ذاتها، على قيم توحيدية من حيث هي، يجب علينا في الآن نفسه أن نخرج من الديانات التوحيدية الثلاث، أن نضع نفسنا خارجها وفوقها. يعني هذا، في النهاية، أننا سنتجاهل خصوصيات رسالاتها، سنغض النضر عن خصوصياتها كرسالات، فنلغي بالتالي مفهوم الرسالة نفسه.

إله إسرائيل

بالإضافة لهذا فإنه من المناسب أن نشير إلى أن علماء الديانات التوحيدية الثلاث، ومن خلال الأفكار التي صاغوها حول نصوصهم المقدسة، تطرقوا في مجادلاتهم المباشرة أو غير المباشرة لهذه الإشكالية. أما مواقفهم فهي واضحة:

لليهود امتياز السبق، إذ يضل الكتاب المقدس، وسيضل، من وجهة نضر تاريخية، هو المصدر الوحيد، ومن وجهة نضر عقائدية، مرجعية دائمة. إن الإله الواحد، الإله الأول الذي عبده البشر بطريقة واضحة وصريحة، ذاك هو إله اليهود وإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الذي أخرج شعبه من مصر وقاده حتى الأرض الموعودة، الذي ارتبط معه بعهد دائم وأرسل إليه، من خلال موسى، شريعة لا تتبدل، تميزه عن أي شعب آخر وتجعل منه شعب الله المختار.

من المؤكد أن هذا الإله الواحد هو الإله الوحيد الذي يعبده هذا الشعب، أي أن اليهود، خلافا لمحيطهم كله، رفضوا الوثنية ولم يكن لهم إلا إله واحد يعظمونه. فهو المدافع عنهم، وهو أكثر قوة من كل الآلهة التي يتضرع لها أعدائهم. لا زالت النصوص المقدسة تحتوي على آثار هذه الهينوثية أو تعدد الآلهة المحصور بإله مركزي[2] التي شكلت النمط الأول للديانة التوحيدية. هذا ما يذكرنا به ج. جبلي Jean Giblet في كتابه» مصطلحات لاهوت الكتاب المقدس[3]» : «**استطاع هذا النمط من التوحيد الإيماني أن يتعايش لأمد طويل مع التمثلات التي تتضمن وجود آلهة أخرى، مثل كموش[4] في مؤاب**».

نجد في الأسفار التاريخية، وبالضبط في كتاب «القضاة» إشارات لذلك : ﴿أَلَيْسَ مَا يُمَلِّكُكَ إِيَّاهُ كَمُوشُ إِلهُكَ تَمْتَلِكُ؟﴾ 24،11كما نعثر على عدة شهادات على هذا التصور القديم في المزامير[5] :

- «**إن نسينا اسم إلهنا أو بسطنا أيدينا إلى اله غريب، أفلا يفحص الله عن هذا لأنه هو يعرف خفيات القلب**» 44، 21-22

- «**أي اله «إل» عظيم مثل الله،إلوهيم،؟**» 77،14

- «**لأن الرب اله عظيم ملك كبير على كل الآلهة،إلوهيم**» 95،3

2- hénothéisme : كلمة صاغها المفكر ماكس مولر Max Muller. وتعني نمطا من نضام تعدد الآلهة يحتل فيه إله ما مكانة خاصة بالمقارنة مع الآلهة الأخرى، مما يجعله يختص بعبادة تفضيلية. مثلا تم وضع أصنام القبائل العربية حول الكعبة، مما يعني الاعتراف بوجود نوع من الوحدة الإلهية. المترجم

3- الذي يشمل التوراة أو العهد القديم والإنجيل أو العهد الجديد. المترجم

4- إله الموآبيين، ونسبة إليه سمّوا أمة كموش. وسمي كموش «رجس الموآبيين»،وكانت طريقة عبادته تشبه عبادة الإله مولك الذي كان يقدم له الأولاد ذبائح وقرابين . المترجم

5- لترجمة نصوص الكتاب المقدس نعتمد على الترجمة العربية القياسية لفانديك بطرس البستاني .

الإلوهيم[6] élôhîm كلمة بصيغة الجمع، وبهذه الصفة فهي تنطبق على آلهة الوثنية. لكن تستعمل هذه الكلمة أيضا لتمييز إله إسرائيل الواحد. بمعناه الجمعي، يعتقد بعض الشراح أنه يعني الملائكة. لا شك أن الأمر يتعلق هنا بردة فعل توحيدية ضد فكرة الوثنية المحصورة. بالفعل، عندما نقرأ الكتاب المقدس، نلاحظ في مقاطع كثيرة تطورا مطردا نحو فكرة الإله الواحد، خالق ورب كل شيء، ثم إله كل البشر. وبالمقابل تم تحجيم آلهة الوثنية لمجرد أوثان أو أصنام:

«**لأن الرب عظيم وحميد جدا مهوب هو على كل الآلهة(إلوهيم)**

لأن كل آلهة الشعوب أصنام (إليليم)، أما الرب فقد صنع السماوات»

المزامير 5،96 في بعض الآيات الأخرى نجد كلمة أآساب والتي تعني الصنم: «**أصنامهم (أعاسيبيهم) فضة وذهب عمل أيدي الناس**»115/ 4. بالموازاة مع هذا التطور، أصبح إله إسرائيل هو إله البشرية كلها:

«**الرب يفتح أعين العمي، الرب يقوم المنحنين، الرب يحب الصديقين، الرب يحفظ الغرباء يعضد اليتيم والأرملة أما طريق الأشرار فيعوجه»** **المزامير.** 146، 8-9

أصبح الله هو العناية التي تحفظ كل الكائنات التي خلقها:

«**أعين الكل إياك تترجى وأنت تعطيهم طعامهم في حينه تفتح يدك فتشبع كل حي رضى» المزامير.** 145، 15-16.

هكذا غدا إله إسرائيل هو إله الكل، أصبح هو الإيمانويلEmmanuel (الذي يعني «الله معنا»)، والذي هو أولا إلهنا نحن،أبناء إبراهيم، وليس أنتم، الغرباء (ما نسميه «نحن» الحصري أو الإلغائي)، أصبح هذا الإله يعني الله الذي هو معنا جميعا، (نحن البشر، «نحن» بمعنى مشتمل و متضمن لكل البشر). ولكن رغم الاعتراف به كإله كوني، يضل هذا الإله هو إله إبراهيم، إسحاق ويعقوب. وأصبح لزاما على كل الشعوب أن تقبل به بتلك الصفة. ولكن، بالنسبة

بن - إلوهيم كلمة عبرية مشتقة من كلمة الوه أو إل مع صيغة الجمع، تعني «الإلوهيم» أبناء«إل» الذي يعني «أقدم الأيام» كاسم أو صفة إلهية، أي أنه مجموعة آلهة تندرج تحت سلطة «إل» الذي يسمى أيضا «عليون»، أي «حدد الأعلى». وقد عرفه العامة باسم «بعل» أي السيد. الإلوهيم هي إذن الآلهة التي تشكل في مجموعها إلها واحدا. هذا ما نلاحظه في الديانة اليهودية حيث أصبح إلوهيم صيغة جمع لاسم المفرد كاسم لله. المترجم

لهذه الشعوب، فإن الأمر لا يتعلق فقط بالاعتراف بوجوده وبوحدانيته، بل يجب الاستماع لكلمته والإقرار بالعهد الذي أقامه وجدده مع سادة شعبه أو بطاركته.[7]

هذا الشعب، بالنسبة للبشرية، هو الشاهد على العهد من خلال اتباعه للشريعة. بالفعل، فقد قال الله لإبراهيم: «**ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض من اجل انك سمعت لقولي**» سفر التكوين،22، 18. يرتبط العهد إذن في علاقة وثيقة بالشريعة، يأمر الله موسى أن يبلغ قوله هذا لبني إسرائيل: «**فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب فان لي كل الأرض**»، **سفر الخروج** 19، 5. وعندما تلقى موسى الشريعة، «**وأخذ كتاب العهد وقرأ في مسامع الشعب فقالوا كل ما تكلم به الرب نفعل ونسمع له**» **سفر الخروج**، 24،7. يمكن أن نقرأ أيضا في الكتاب الثاني من «الملوك» : 23، 3 «**ووقف الملك على المنبر وقطع عهدا أمام الرب للذهاب وراء الرب ولحفظ وصاياه وشهاداته وفرائضه بكل القلب وكل النفس لإقامة كلام هذا العهد المكتوب في هذا السفر ووقف جميع الشعب عند العهد**». يجب أن نتوقف عند هذه العبارة: « **بكل القلب و كل النفس**»، لأنه وكما ورد ذلك مرات عديدة في المزامير، تعتبر الشريعة موضوع حب بالنسبة للمؤمن الورع :

- «**وأتلذذ بوصاياك التي أحببت**» **المزامير**، 119،47.
- «**المتقلبين أبغضت وشريعتك أحببت**» **نفس المرجع**، 119، 113.
- «**أبغضت الكذب وكرهته أما شريعتك فأحببتها نفس المرجع**» 119. 163.

من جهته فإن الله يؤكد أنه «**يرضى بأتقيائه، بالراجين رحمته**» **نفس المرجع** 147، 11.

إجمالا، فإن الشريعة هي التي تضع الإنسان في علاقة مع الله، و في الشريعة يتحقق الحب الذي يجمعهما. انطلاقا من كل هذا أصبح التوحيد اليهودي يتمثل في عبادة إله واحد، الذي هو إله إبراهيم، إسحاق ويعقوب، إله شعب مختار، شعب الوعد والعهد. هذا الإله هو أيضا مبدئيا إله كل الخلق والبشرية بأسرها.

7- البطاركة، من patriarche، كلمة تعني مرتبة عالية في الديانة أو المسيحية، أو السيد ذي السلطة الروحية وذي النسل الكثير كما هو الشأن بالنسبة لنبي الله إبراهيم. المترجم

لكن الشعوب الأخرى لا يمكنها أن تدخل في مجال نعمته إلا إذا آمنت به كإله لإسرائيل واتبعت شريعة موسى. لا يمكن للإنسان أن يجد ويعبد الإله الحق خارج هذه الشريعة الأزلية.

نحن بعيدون إذن عن كونية الله المجردة عند الفلاسفة، كما أنه يجب أن نشير إلى ميزة خاصة للوحي في الكتاب المقدس، وهي أنه لا يتم وصف الله أو تحديده بواسطة مفاهيم عامة بمعناها الذاتي، بل إن الله يتجلى دوما من خلال علاقته بالتاريخ الملموس لشعبه أو الأشخاص الذين اختارهم لتحمل مسؤولية قيادته. وما سيسميه اللاهوت ب«الصفات الإلهية» لا يظهر إلا من خلال تدخل الله في هذا التاريخ.

هكذا، ورغم أن سفر التكوين يبدأ بقصة الخلق، فإن إله الكتاب المقدس لا يتم تقديمه أولا وجوهريا بوصفه الخالق وأصل وجود السماء والأرض. إنه أولا وقبل كل شيء الإله الذي أخرج شعبه من أرض مصر، فرق أمواج البحر كي يجعله يمر، الذي أطعمه في الصحراء، وبعد ذلك أطلق سراحه من أسر بابيلون. لا تتوقف المزامير عن التذكير بالعجائب والمعجزات التي قام بها الرب من أجل شعبه: «**عَظَّمَ الرَّبُّ الْعَمَلَ مَعَنَا، وَصِرْنَا فَرِحِينَ**» المزامير، 126،3. ففي الأعمال الخارقة تتجلى طيبة الله ولطفه، قوته، رحمته وعطفه، حكمته، عظمته وكرمه...إلخ.

ليس إله إسرائيل موضوع لاهوت تأملي، بل إنه محرك تجربة فريدة وحية في التاريخ. هذا هو الإله الحقيق، الإله الواحد. لن نستطيع أبدا أن نهتدي إليه خارج «طرقه» و«سبله»، ولا يمكننا أن نعرف هذه السبل دونما الالتجاء إلى شهادة أولائك الذين لم يتوقف عن مرافقتهم في طريق تاريخهم.

في هذه الظروف، فكون الإسلام والمسيحية يدعوان إلى التوحيد، وكونهما قد نهلا من التوراة، من الرسل، من الكتبة[8] والمزامير، فإن ذلك كله ليس بأي ذي

8 - scribes : هم رجال الدين اليهود الذين اهتموا بدراسة الناموس وتفسيره. وكانوا يحاولون تطبيق الشريعة في الجوانب اليومية للحياة، وشكلت تفسيراتهم شريعة شفهية متبعة، كما اهتموا كذلك بدراسة الأسفار الإلهية من الناحية التاريخية والتعليمية. ورغم أن البعض منهم آمن بالمسيح إلا أن أغلبهم رفضوا دعوته وتحاملوا عليه. وقد وصف السيد المسيح بعض الكتبة بأنهم مراءون لأنهم اهتموا بالأشياء المادية دون الروحية والجوهرية : «فإنهم يحزمون أحمالاً ثقيلة عثرة الحمل ويضعونها على أكتاف الناس وهم لا يريدون أن يحركوها بإصبعهم» (متى 23:4). المترجم.

قيمة بالنسبة لليهودية. ما دام أننا لم نتلق الشريعة فإنه لن تكون لنا أية علاقة مع الإله الحقيقي الذي لا يتجلى إلا لشعبه، في شعبه، وبشعبه. إن هذا هو الأمل الخلاصي الذي يتحقق عند نهاية الأزمان،والذي يبشر به ميخا : «**وتسير شعوب كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب، إلى بيت اله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب**» سفر إشعياء، 2، 3.

المنظور المسيحي

تتموضع المسيحية كاستمرارية مباشرة لليهودية، حيث أن وجود جماعات يهو مسيحية في الأصول المسيحية دليل واضح على ذلك. وإذا كانت بعض الظروف التاريخية قد عمقت الهوة بين التصورين الدينيين، إلا أن العلاقات الوثيقة التي تربط بينهما لم تتغير. حسب المسيحيين، فإن إلههم هو الإله الذي تجلى لإبراهيم، إسحاق ويعقوب، ذاك الإله الذي لم يتوقف شعبه المختار عن تمجيد حضوره و شكره على نعمائه العظيمة. لكن تعاليم الكتاب المقدس، وفي الوقت نفسه الذي تعبر فيه عن حقائق دينية خالصة، تعد، من وجهة النضر المسيحية، مقدمة هدفها بناء الروح الإنسانية لدى شعب تم اختياره من أجل هذا، وأعد ليتلقى الرسالة الخاتمة التي يحملها المسيح. يقول المسيح: «**لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل. فاني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء و الأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل**» إنجيل متى، 5، 17-18

تترجم كلمة «أكمل» فعل «أملأ» في اللغة الإغريقية. لا نعرف بالضبط الكلمة التي استعملها المسيح في اللغة الآرامية، لكن البيشيتو Peshitto[9] السرياني يستعمل كلمة «مالي» «mallé» التي لها نفس المعنى: ملأ وإكمال. يبدو أن فكرة إكمال الشريعة تفترض ملأ إطارها، أي أن نمنحها مضمونا باطنيا كاملا، أو أن نستبطنها. هذا ما نستنتجه من تتمة نص متى: «**فاني أقول لكم إنكم إن**

9- الترجمة السريانية القديمة للكتاب المقدس. المترجم

لم يزد بركم على الكتبة و الفريسيين[10] لن تدخلوا ملكوت السماوات» 5،20.
ما معنى الكتبة والفريسيين؟ كل الإنجيل يفسر هذا : يتعلق الأمر بالمشرعين والممارسين الشرعويين[11] للديانة اليهودية، والذين يعملون على تحديد التفاصيل المادية لما يجب فعله وما لا يجب فعله، يقومون بواجباتهم، دون زيادة، وبضمير مرتاح ومطمئن. لكن باستنكاره لهذا الخطر الكامن في ممارسة أي شريعة، فإن المسيح سيحمل عناصر جديدة جوهرية في طبيعتها. لنقرأ الفصل الخامس من إنجيل متى انطلاقا من «موعظة الجبل»: «**قد سمعتم انه قيل للقدماء لا تقتل ومن قتل يكون مستوجب الحكم. وأما أنا فأقول لكم أن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم**» 5، 21-22.

أما ما بعد ذلك فشيء معروف. ما يريده المسيح هو أنه يجب على الشريعة أن تكون تعبيرا عن ضمير حي، قادر على رفض شبهات الشر الأكثر دقة. لهذا فإنه لا يبقى حبيس المعنى الحرفي للشريعة، هذا المعنى الذي يمكننا أن نلتزم به دون أن نطهر بواطننا، بل يمكننا أن نلتزم به بخرقنا قوانين شريعة مقدسة تحت غطاء قانون شريعة مكتوبة وثابتة. هكذا كان المسيح يبرأ المرضى حتى في يوم السبت، كما كان يسمح لتلامذته بقطف السنابل في ذلك اليوم من أجل أكلها. (إنجيل متى، 12، 5-1). فيرد على الذين يتهمونه بأنه يخرق الشريعة بقراءة كلمة هوشع «**فلو علمتم ما هو أني أريد رحمة لا ذبيحة لما حكمتم على الأبرياء» إنجيل متى** .12، 7. تعني كلمة هيسيد hesedʰ بالعبرية : الطيبوبة، الرحمة والحب، وغالبا ما تنطبق على حب التعاطف الذي يكنه الله للبشر الذين يخشونه. نقرأ مثلا في المزامير: «**أما أنت يارب فإله رحيم و رءوف طويل**

10- الفريسي : كلمة أراميه معناها «المنعزل». ويشكل الفريسيون إحدى أهم الطوائف اليهودية ولعل ما يميزهم، حسب الديانة المسيحية، هو كونهم حصروا الصلاح في طاعة الناموس فجاءت دياناتهم ظاهرية وليست نابعة من القلب. ارتبط الفريسيون بفكرة الرياء لهذا فإن المسيحية تختصهم بانتقاد لاذع، كما ينسب لهم دور بارز في المؤامرة على السيد المسيح. ويعتقدون بوجود تقليد سماعي وسفهي يرجع لموسى، تناقله الخلف من السلف وأنه معادل لشريعته المكتوبة،فجاء السيد المسيح ليؤكد أن الإنسان ليس ملزماً بهذا التقليد (متى 15) . المترجم

11- شرعوية (Légalisme) : تعني الإتباع الحرفي للشريعة والقانون أو النزعة إلى حصر الإيمان في أشدّ وجوه الأحكام والواجبات الدينيّة ماديّة. يمكن أن نشير هنا إلى رسالة بولس الرسول إلى أهل روما وإلى أهل غلاطية، يحذر فيها المسيحييّن من نزعة المتهوّدين، ويذكرهم بالحرّية الأساسية التي تميّز العبادة «بالروح والحق». المترجم.

الروح وكثير الرحمة والحق. التفت إلي وارحمني أعط عبدك قوتك وخلص ابن أمتك:» المزامير، 86، 15-16. كثيرة هي نصوص الكتاب المقدس التي تؤكد أن حالة طهارة القلب أكثر أهمية بالنسبة لله من الطقوس الخارجية للقربان. يقول صموئيل: **«مسرة الرب بالمحرقات والذبائح كما باستماع صوت الرب هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من شحم الكباش؟ «سفر صموئيل الأول،15**

-**«لماذا لي كثرة ذبائحكم يقول الرب اتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما اسر. حينما تأتون لتظهروا أمامي من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دوري» سفر إشعياء**1،11 لا يهدم المسيح الشريعة ولكنه يدعو إلى استبطانها ومنحها بعدا روحيا، بحيث يصبح من الحقيقة أن نقول «**وشريعتك في وسط أحشائي (أو قلبي)» .المزامير**، 40، 8. وإذا ما نحن تتبعنا موعظة المسيح خطوة خطوة، سنصل إلى الدرس الأساسي. يجيب المسيح على فريسي و عالم شريعة يسأله عن أكبر الوصايا :

- **وسأله واحد منهم وهو ناموسي ليجربه قائلا**
- **يا معلم أية وصية هي العظمى في الناموس ؟**
- **فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك**
- **هذه هي الوصية الأولى و العظمى**
- **والثانية مثلها تحب قريبك كنفسك**
- **بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء** إنجيل متى . 22، 37-40

الشريعة التي يأتي بها عيسى هي إذن شريعة الحب، وهي الشريعة التي تكمل شريعة موسى، فما تستخلصه منها ليس دلالة رمزية، كما نعتقد ذلك عندما يتعارض الروح والمعنى الحرفي، بل نفَساً قويا، قادرا على أن يجدد، يحيي، يقوي الحياة الروحية والدينية للإنسان. هذه هي الشريعة التي يحبها كاتب المزامير، الشريعة التي ليست مجرد مجموعة من الوصايا يستحوذ عليها المشرعون، بل هي حضور حي لله فينا، مما يجعل الله حضورا فعليا مع كل واحد

منا، هذه هي الدلالة المستبطنة ل»الإيمانويل» في كمالها. فهل يمكننا أن نحب كلمات في حد ذاتها، مهما كان جمالها؟ هل يمكنهابشرط،لأن حياة إنسان؟ نعم ولكن بشرط، شرط واحد، وهو أن تحمل داخلها علامة المحبوب. لا شك أنها كانت فكرة كاتب المزامير: في حبه للشريعة، كان ما يحبه في العمق هو الله. لكن رسالة المسيح تذهب لأبعد من ذلك: المسيح هو نفسه الطريق، الحقيقة والحياة، وهي كلمات ثلاث كانت تطلق على الشريعة. إنه هو نفسه الشريعة، في حقيقتها العميقة، شريعة الحب.

بالفعل فإن المسيحية تنضر إلى المسيح بوصفه كلمة الله الأبدية، كلمة الله الذي أصبح إنسانا في جسد كي يسكن فينا:

«**والكلمة صار جسدا و حل بيننا ورأينا مجده مجدا كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا**» يوحنا. 1، 14.

لكن الكلمة الإغريقية Sarx ساركس، أي الجسد، ربما تكون ترجمة للكلمة العبرية بسر Básâr التي يعني بالتأكيد «الجسد» لكن لها أيضا معنى «لحم» (مثلا عندما نقول من شحم ولحم). وذلك للتأكيد على الطبيعة الإنسانية. يستعمل البيشيتو السرياني كلمة من نفس المصدر ولها نفس المعنى وهي بيساروBêsâro.

أن تحب الشريعة يعنى من الآن فصاعدا أن تحب المسيح وكلمة الله. المسيح هو الذي يحتل في قلوب المؤمنين مكان الشريعة التي يحملها بمعنى شريعة الحب. يصرخ القديس بولس قائلا : «**إن المسيح هو من يعيش في داخلي**»، وهو رد واضح على : «**الشريعة في أحشائي**» . لكن محبة المسيح تعني محبة الله، لأن المسيح هو الله. بل إن الله نفسه، كما يعلمنا ذلك القديس بولس، هو حب. رسالة القديس بولس، 1، 4-9.

نتفهم إذن كون اليهود رفضوا إتباع المسيحيين في اتجاه يفضي، بالنسبة لهم، إلى هدم شريعتهم، خصوصا بعد ما قاله القديس بولس بشأنها. نعرف حجج القديس : أولا فهو يرى أن إبراهيم لم يكن يعيش تحت سلطة الشريعة عندما تلقى وعد الله : «**فانه ليس بالناموس كان الوعد لإبراهيم أو لنسله أن يكون وارثا للعالم بل ببر الإيمان**» رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، 4، 13 . بعد ذلك يوضح القديس أن الشريعة عندما توجه إلى الخير فإنها تجعل

الإنسان يعرف الشر، كما أن الشريعة في حد ذاتها لا تمنح أي عون لمقاومة «سلطة الشر» بمعنى غرائز الجسد السيئة:

«فإننا نعلم أن الناموس روحي وأما أنا فجسدي مبيع تحت الخطية» نفس المرجع، 7، 14. «فإني أسر بناموس الله بحسب الإنسان الباطن. ولكني أرى ناموسا آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسبيني إلى ناموس الخطية الكائن في أعضائي» نفس المرجع، 7، 22،23.

أما بالنسبة لليهودي: «**بل اليهودي في الخفاء هو اليهودي وختان القلب بالروح لا بالكتاب، هو الختان الذي مدحه ليس من الناس بل من الله**» نفس المرجع .2، 29. لا يمكن للطهارة الباطنية أن تكون من فعل الشريعة، لكن،في روحانيتها، تدعو الشريعة إلى رحمة تخلص الإنسان من سلطة الخطيئة، رحمة هي ثمرة الإيمان والأمل في المسيح عيسى: «**وأما الناموس فدخل لكي تكثر الخطية ولكن حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جدا. حتى كما ملكت الخطية في الموت هكذا تملك النعمة بالبر للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربنا**» نفس المرجع، 5، 20 – 21. في المسيح عيسى وبواسطته يستطيع الإنسان أن يعيش الروحانية الباطنية للشريعة، التي تتحول عندها إلى شريعة حب. والحال أن مثل هذه الأفكار لم تكن إلا لتشكل جرحا عميقا بالنسبة لليهود.لكن، من جهة أخرى، يمكن أن نتفهم أيضا أن المسيحيين يعتقدون، عن حسن نية، أنهم ضلوا مخلصين لتعاليم التوراة والرسل، وأن المسيحية ليست إلا تطورا للقيم الروحية لليهودية. لهذا قاموا بتأويل الكتاب المقدس بحيث يكشفون بوضوح عن قوة هذه القيم ويبينون أنه لم يكن لها أن تتحقق خارج المسيح. كما بحثوا في النصوص عن بشارة أو حدس لمجيئه، ورأوا في الكثير من شخصيات الكتاب المقدس صورا للمسيح.

يمكن لمثل هذا التفسير أن يخضع للنقد من وجهة نضر الحقيقة التاريخية للنصوص، لذا فإن اليهود لم يتكلفوا عناء كبيرا لدحضه. يمكن أن نجد في العهد الجديد أمثلة لمثل هذه التأويلات، كما أن آباء الكنيسة قاموا بالعمل في الاتجاه نفسه مقتدين بهذه التأويلات. توجد إذن قراءة مسيحية للكتاب المقدس لا يمكن لليهود أن يقبلوا بها، رغم أنهم بدورهم استعملوا القراءة المجازية والرمزية.

هذه القراءة يبدو أنها، وبكل بساطة وبشكل خالص، تتجنب الشريعة، في حين أن خطاب القديس بولس بهذا الشأن كان أكثر حذرا .

مهما يكن عليه الأمر، فإن الكثير من هذه الشروح كانت وراء نشأة الكثير من الأفكار الدينية التي، رغم أنه تم اعتبارها خارج المنظومة العقائدية الضمنية، ما كان لليهود أن يبقوا لا مبالين تجاهها. من جانب آخر فإن المسيحية بدأت بالنمو وسط اليهودية، فقد كان الحواريون والأتباع الأوائل يهودا. يقول المسيح نفسه بأنه بعث إلى أبناء إسرائيل، كما أننا نعرف رده القاسي على امرأة وثنية فينيقية سورية طلبت منه أن يشفي ابنتها التي تملكها الشيطان : «**وأما يسوع فقال لها دعي البنين أولا يشبعون لأنه ليس حسنا أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب**» إنجيل مرقس 7، 27. إذ أن تعاليم المسيح لا تتوجه إلى الوثنيين في وثنيتهم، ولكن إلى الشعب الذي يعبد الله الواحد والحقيقي، كي يعلمه أن الشريعة التي تلقاها يجب أن تكتمل في شريعة الحب، شريعة القلب. ليس للوثنيين خلاص إلا بالإيمان في حب المسيح الذي هو أملهم كما يقول ذلك القديس بولس وكما يمكن أن نستنتجه من نهاية القصة التي يرويها القديس مرقس: «**فأجابت وقالت له نعم يا سيد والكلاب أيضا تحت المائدة تأكل من فتات البنين. فقال لها لأجل هذه الكلمة اذهبي قد خرج الشيطان من ابنتك**»، نفس المرجع ، 7، 28 - 29.

في النهاية نحن دائما أمام نفس التعارض: كونية التوحيد اليهودي تفترض اعتراف كل الشعوب بشريعة موسى، في حين أن كونية التوحيد المسيحي هو إشراق شريعة الحب، بالإيمان والأمل بالمسيح الذي يجسده، على البشرية جمعاء.

وجهة نظر الإسلام تجاه اليهودية

يؤكد الإسلام على وجود إله واحد، هو الخالق، يشمل خلقه بالعناية، قادر على كل شيء، بكل شيء عليم، حي، يبعث للناس رسلا يكشفون لهم هذه الحقائق الأساسية ويحملون إليهم الشريعة. يتطرق القرآن لمهمة الرسل الذين يتحدث عنهم الكتاب المقدس والمسيح. يحكي القرآن، ليس بصيغة الأحداث

المتسلسلة كما هو الحال في الكتاب المقدس، بل الأوقات أو اللحظات المهمة في حياة إبراهيم، إسحاق ويعقوب، موسى وعيسى ابن مريم .هذه اللحظات المهمة، المتقطعة، تشير إلى المواقف التي أوحى فيها إليهم الله أنه واحد، رب العالمين، ملك يوم الدين، كما يمكننا أن نقرأ ذلك في سورة الفاتحة. على سبيل المثال في البقرة، 258 : ﴿إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت﴾ أو ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة﴾ الأنعام، 74، وبالنسبة لموسى : ﴿وإذ آتينا موسى الكتاب﴾ البقرة،53 : ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء﴾ سورة المائدة الآية، 20.

يمكننا أن نقدم أمثلة أخرى عديدة لاستعمال «إذ» التي تشير إلى حدث مهم في لحظة مميزة . من جهة أخرى فإن الآيات التي تتحدث عن رسل الشريعة القديمة هؤلاء موزعة في القرآن على شكل أحداث جزئية لا تشكل قصة متسلسلة. يعني هذا أن قصة شعب إسرائيل، والتي تشكل بنية العلاقات داخل الكتاب المقدس، قد خضعت لتفكيك وهدم تامين. يمكننا ملاحظة نفس الأسلوب في الآيات التي تخص المسيح. إن ما يهم القرآن ليس هو تاريخ البشر، بل تدخل الله الذي، من تعاليه الأسمى، ينزل كلامه على نبي من أنبائه، هذا الكلام ينزل متفرقا في الزمان، بمعنى آخر أنه ينزل بطريقة عمودية، أي دون أن يتطور داخل الاستمرارية الأفقية للمثولية أو المحايثة التاريخية. الوحي القرآني وحي متقطع، محترما بذلك خصوصية المطلق الإلهي المفارق للزمنية. وهو بذلك على طرف نقيض من التصور اليهودي حول الوحي، هذا الأخير ينطلق من فكرة أن الله يتجلى من خلال وعده الذي يتجدد جيلا بعد جيل:

-«إلى دور فدور أمانتك أسست الأرض فثبتت» المزامير، 119، 90.

- «ذكر إلى الدهر عهده كلاما أوصى به إلى ألف دور» نفس المرجع، 105، 8.

-«هديت شعبك كالغنم بيد موسى و هرون المزامير» 77، 20

استمرارية الفعل الإلهي هاته في الزمن والموازية للاستمرارية التاريخية لحياة شعب الله، هذه الاستمرارية غائبة في القصص القرآني. يقر الإسلام أن الله يتدخل في التاريخ ما دام أنه لا شيء خارج القدرة الإلهية. لكن هذه

التدخلات تتم الإشارة إليها، حتى عندما يتعلق الأمر بأحداث تخص حياة النبي محمد، بطريقة تجزيئية ودونما أي تسلسل زمني، وفي بعض الأحيان بتلميحات بسيطة. يقول القرآن في سورة الأنفال،9 :﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين﴾. حسب المفسرين فإن الأمر يتعلق بالتذكير بالعون الإلهي للمسلمين أثناء معركة بدر ضد قرشي مكة. نلاحظ في هذا النص، كما في النصوص التي أوردناها بشأن إبراهيم وموسى، استعمال «إذ» التي تكثف الامتداد الزمني في لحظة خارج الزمنية، مما يسمح بانبثاق الحقيقية الدينية الخالصة التي يريد الله أن يعلمنا إليها : أنه دائما بجانب الذين يقاتلون في سبيله، كما يقول القرآن في سورة محمد، 5 : ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾. تكمن الأهمية في هذه الحقيقة وليس في الحرب في حد ذاتها، بتغيراتها. ومن جانب آخر فإن القرآن لا يذكر بشكل صريح هذه المعركة باسمها، بل ويختزلها في حادث محدد في الزمن، أي في نقطة يندرج فيها الوحي. يتحول هذا الحادث إلى سبب من أسباب نزول القرآن. على العكس من ذلك، فيما يخص قصص الكتاب المقدس، فإن الأحداث المعاشة تشكل الحبكة التي يتجلى من خلالها الوحي في زمن التاريخ. نسرد هنا مثلا من بين ألف مثال من صموئيل الثاني، 5، 23-25 حيث يتعلق الأمر أيضا بمعركة، ولكن حيث الفعل الإلهي يمتد في التاريخ تبعا للمراحل المتوالية في الفعل الإنساني: "**فَسَأَلَ دَاوُدُ مِنَ الرَّبِّ، فَقَالَ: «لاَ تَصْعَدْ، بَلْ دُرْ مِنْ وَرَائِهِمْ، وَهَلُمَّ عَلَيْهِمْ مُقَابِلَ أَشْجَارِ الْبُكَا، وَعِنْدَمَا تَسْمَعُ صَوْتَ خَطَوَاتٍ فِي رُؤُوسِ أَشْجَارِ الْبُكَا، حِينَئِذٍ احْتَرِصْ، لأَنَّهُ إِذْ ذَاكَ يَخْرُجُ الرَّبُّ أَمَامَكَ لِضَرْبِ مَحَلَّةِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ. فَفَعَلَ دَاوُدُ كَذلِكَ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ، وَضَرَبَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ مِنْ جَبْعٍ إِلَى مَدْخَلِ جَازَرَ»**

لذا فإن تذكير القرآن بالأحداث التي يرويها الكتاب المقدس تحرم اليهود من تاريخهم وتجعلهم يحسون بخيبة أمل فيما يخص علاقتهم التاريخية بإلههم، وبطريقة غير مباشرة فإن ذلك يزعج المسيحيين أيضا. لكن الأنكى هو أن العهد الإبراهيمي وبالأخص الوعد الذي يرافقه لا وجود لهما في القرآن. آيات كثيرة تذكر أهمية الباتريارك الذي يسميه القرآن خليل الله. لكن قصة الضيوف الغرباء

الذين بشروا إبراهيم بولادة إسحاق 51، 24-30 لاتتضمن أي وعد، فالقرآن يروي فصل الإصحاح 18 من سفر التكوين، لكن يفصله عن الإصحاح17 الذي تم حذفه نهائيا، والذي يربط فيه الله عهده بإبراهيم: «**وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ، عَهْدًا أَبَدِيًّا، لأَكُونَ إِلهًا لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ**» سفر التكوين، 7،17. ويبشر الرب إبراهيم أنه سيكون له ولد من زوجته سارة، إسحاق، والذي يتجدد به الوعد، مستبعدا بذلك إسماعيل ابن الأمة هاجر.قال الرب: « **بَلْ سَارَةُ امْرَأَتُكَ تَلِدُ لَكَ ابْنًا وَتَدْعُو اسْمَهُ إِسْحَاقَ. وَأُقِيمُ عَهْدِي مَعَهُ عَهْدًا أَبَدِيًّا لِنَسْلِهِ مِنْ بَعْدِهِ. وَأَمَّا إِسْمَاعِيلُ فَقَدْ سَمِعْتُ لَكَ فِيهِ. هَا أَنَا أُبَارِكُهُ وَأُثْمِرُهُ وَأُكَثِّرُهُ كَثِيرًا جِدًّا. اِثْنَيْ عَشَرَ رَئِيسًا يَلِدُ، وَأَجْعَلُهُ أُمَّةً كَبِيرَةً. وَلكِنْ عَهْدِي أُقِيمُهُ مَعَ إِسْحَاقَ الَّذِي تَلِدُهُ لَكَ سَارَةُ فِي هذَا الْوَقْتِ فِي السَّنَةِ الآتِيَةِ**». نفس المرجع، 19، 20.

فلنستعرض الآن النصوص القرآنية التي لا تذكر إلا الفصل 18 من سفر التكوين:

﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين، إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين، فقربه إليهم قال ألا تأكلون فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم، فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم. قالوا كذلك قال ربك إنه هو الحكيم العليم﴾ الذاريات 23-30.

في المنظور القرآني، الهدف الوحيد من هذه القصة هو أن يتعلم المؤمن أن الله يعلم ما سيكون لأن ذلك رهين بقدرته المطلقة وإرادته. ويشبه الإخبار بمولد إسحاق الإخبار بمولد يحيى وعيسى :

- ﴿قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾ آل عمران، 40.
- ﴿كذلك الله يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ آل عمران، 47.
- ﴿قال كذلك !قال ربك هو على هين﴾ مريم، 21.

اختلاف الأسلوب بين آيات القرآن وآيات العهد القديم أو الأناجيل واضح بهذا الشأن. الوحي القرآني يندفع من علياء السماء كأنه الصاعقة، في حين أو

الوحي في الكتاب المقدس ينساب في تاريخ البشر ويجاريه. من جهة أخرى فإن الإسلام يعترف بإسحاق كنبي، ويعطي إسماعيل مكانة متساوية على الأقل. كما أن إبراهيم وضع أسس بناء الكعبة بمعية ابن هاجر﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾، البقرة، 125. غالبا ما يذكر القرآن إسماعيل بمعية أبيه، بجانب إسحاق ويعقوب وقبائل إسرائيل الإثني عشر.

يعترف القرآن بحقيقة العهد بين الله وبني إسرائيل، لكن هذا العهد ليس حصرا على بني إسرائيل، كما أنه ليس أبديا: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾ البقرة،83. نجد «إذ» التي تعطي للحدث بعدا عابرا فقط، مما يفسر مواقف المفسرين: هذا العهد يمتد إلى أجل مسمى، وبهذا الخصوص فإن التعارض بين الإسلام واليهودية لا يمكن تجاوزه. بل إن التعارض بينهما يتجلى في المسألة نفسها التي يبدو أنها تشكل نقطة الالتقاء الأكثر دقة، أي تصور الوحي وإرسال الشريعة. تحمل التوراة شريعة أبدية، القرآن كذلك .لكن بالنسبة للإسلام فإن القرآن ناسخ لكل الشرائع الأخرى ولن يتم نسخه أبدا. ترتبط الشريعة الموسوية، كما رأينا، بالعهد، والله يبقى وفيا لوعده. لكن إله الإسلام لا ينخرط أبدا في التاريخ، ولا في نضام خلقه. بالمعنى نفسه فإن الخالق يمكنه تغيير القوانين الفيزيائية التي تحكم الكائنات المادية، كما يمكنه أن يلغي، وهو يلغي فعلا، الشرائع الدينية التي يفرضها على الشعوب على مر القرون. الوعد الوحيد، المقترن بالوعيد، والذي يظهره الله ويلتزم به لا يتعلق بالحياة الدنيا بل بالحياة الآخرة: إنه الوعد بالجنة للمؤمنين، والوعيد بالآخرة للكفار.

فضلا عن هذا فإنه إذا كان التعالي الإلهي مطلقا في التوحيد اليهودي كما هو في التوحيد الإسلامي، إلا أنه في الإسلام يتميز بصرامة تجريدية أكثر. هذا الطابع التجريدي يعني التجرد التام لله، في العالم العلوي، انفصاله المطلق في وحدته عن كل المخلوقات.ليس ثمة حضور له بينها إلا في عملية الخلق وبها. غير أن الكثير من علماء الإلهيات يقولون أن عملية الخلق ليست عملية سببية تفترض دائما علاقة تشابه بين السبب والنتيجة داخل المثولية، فما يخلقه الله لا يشبهه في شيء: «ليس كمثله شيء» الشورى،11. كما أن فكرة خلق الإنسان

على صورة الله هي غريبة تماما عن الإسلام الصارم. فالله هو أولا وقبل كل شيء الخالق ذو القدرة المطلقة، الذي يفعل ما يريد. يقول القرآن في أول سورة أوحيت إلى محمد: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾. بالنسبة لليهود، فإن الله هو أولا ذاك الذي أخرج شعبه من مصر، ولا يكف الكتاب المقدس عن الإشارة لهذا الحدث. يبقى الفرق عميقا لو أننا نضرنا إلى الرسالتين من وجهة النضر هذه، أي لو نحن قارناهما فيما يخص تصور كل واحدة منهما حول الله.

كثيرة هي الآيات التي تكشف عن هذه الإرادة المطلقة لله. يمكننا أن نذكر من بين آيات أخرى:

- ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ البقرة، 253.
- ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ النحل 93. كذلك المائدة، 48.

لا شك أن الاعتقاد بوجود إله واحد يفترض أن إرادته هي فقط تشكل علة فاعلة، لكن هل يعني ذلك أنها اعتباطية، أي لا تأخذ بعين الاعتبار إلا نفسها؟ من المؤكد أن الكتاب المقدس يتضمن تعابير قريبة من تلك التي نجدها في القرآن، مثلا في كتاب أيوب 23، 13 «**أَمَّا هُوَ فَوَحْدَهُ، فَمَنْ يَرُدُّهُ؟ وَنَفْسُهُ تَشْتَهِي فَيَفْعَلُ**» أليس هذا هو الاعتباطي والتعسفي؟ نعم ولكن فقط بمعنى العبارة التي يستعملها أيوب وليس الله. بالفعل فإن الآلام التي أصاب بها الله عبده ليست إلا نتيجة لرهان حقيقي ضد الشيطان الذي كان يرمي أيوب بكون عبادته ليست خالصة لوجه الله (hinnâm). كي يثبت الله عكس ذلك يحرم عبده من كل ما آتاه، لكن أيوب جعل الله يكسب رهانه، فجازاه الله على ذلك. العبرة من ذلك ليس هو الإرادة الإلهية المطلقة بقدر ما هو الطابع الخالص والمجاني للهبة الإلهية، والتي يعبر عنها يهفيه بوضوح في آخر النص الشعري: "**مَنْ تَقَدَّمَنِي فَأُوفِيَهُ؟ مَا تَحْتَ كُلِّ السَّمَاوَاتِ هُوَ لِي**» 41، 3. لكن فكرة الرهان هذه غائبة في القرآن، بل إنه يستحيل تصورها من وجهة نضر إسلامية حتى ولو أردنا أن نؤول الآية 30 من سورة المائدة حيث يعلن الله أنه سيجعل من آدم خليفته في الأرض رغم تحفظ الملائكة. هناك فرق تام بين السياقين، إذ يريد القرآن أن يبين، كما يؤكد ذلك الكثير من المفسرين، أن الله يختار ويميز من يشاء من مخلوقاته، وأنه إذا كانت

الملائكة من نور والإنسان من فخار، فإن ذلك لا يعطي أي تفوق مبدأي للملائكة على الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، عندما ينضر الله إبليس ليوم البعث ويؤكد إبليس أنه سيغوي الكثير من البشر، فإن الله لا يراهن على الإنسان بل يحذر الشيطان قائلا: ﴿لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾ الأعراف، 18: الفرق في الأسلوبين مثير للدهشة ونتائجه اللاهوتية كبيرة.

أمثلة أخرى نجدها في القرآن: 2.118 / 3.47/ 16.40/19.35/36.82. ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ البقرة، 117. بمعنى مماثل يقول إشعياء: ﴿هكَذَا تَكُونُ كَلِمَتِي الَّتِي تَخْرُجُ مِنْ فَمِي. لاَ تَرْجِعُ إِلَيَّ فَارِغَةً، بَلْ تَعْمَلُ مَا سُرِرْتُ بِهِ وَتَنْجَحُ فِي مَا أَرْسَلْتُهَا لَهُ﴾. إشعياء، 55، 11. كما نقرأ في المزامير 33، 9. «**لأَنَّهُ قَالَ فَكَانَ. هُوَ أَمَرَ فَصَارَ**»

تقر النصوص كلها، وبالقدر نفسه، بفعالية الإرادة الإلهية. لكن هنا أيضا من السهل أن نرى أن الله في القرآن يتحدث عن إرادته بطريقة مجردة، عامة ومطلقة، في حين أنه في الكتاب المقدس يصنع إرادته انطلاقا من أحداث الحياة الإنسانية. بالفعل فإشعياء يعتمد على المقارنة 55،11-10 : «**لأَنَّهُ كَمَا يَنْزِلُ الْمَطَرُ وَالثَّلْجُ مِنَ السَّمَاءِ وَلاَ يَرْجِعَانِ إِلَى هُنَاكَ، بَلْ يُرْوِيَانِ الأَرْضَ وَيَجْعَلاَنِهَا تَلِدُ وَتُنْبِتُ وَتُعْطِي زَرْعًا لِلزَّارِعِ وَخُبْزًا لِلآكِلِ، هكَذَا تَكُونُ كَلِمَتِي الَّتِي تَخْرُجُ مِنْ فَمِي. لاَ تَرْجِعُ إِلَيَّ فَارِغَةً، بَلْ تَعْمَلُ مَا سُرِرْتُ بِهِ وَتَنْجَحُ فِي مَا أَرْسَلْتُهَا لَهُ**». وينتهي هذا المقطع بهذه البشارة السعيدة: «**لأَنَّكُمْ بِفَرَحٍ تَخْرُجُونَ وَبِسَلاَمٍ تُحْضَرُونَ. الْجِبَالُ وَالآكَامُ تُشِيدُ أَمَامَكُمْ تَرَنُّمًا، وَكُلُّ شَجَرِ الْحَقْلِ تُصَفِّقُ بِالأَيَادِي**» إشعياء، 55،12. نفس الملاحظة تفرض نفسها فيما يخص السياق المباشر للآية 11-12 من الإصحاح 33، المزامير: «**أَمَّا مُؤَامَرَةُ الرَّبِّ فَإِلَى الأَبَدِ تَثْبُتُ. أَفْكَارُ قَلْبِهِ إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ. طُوبَى لِلأُمَّةِ الَّتِي الرَّبُّ إِلهُهَا، الشَّعْبِ الَّذِي اخْتَارَهُ مِيرَاثًا لِنَفْسِهِ**»

في الختام يمكننا أن نقول أن الكتاب المقدس والقرآن يلتقيان في التأكيد على القدرة المطلقة للإرادة الإلهية التي تقرر دونما حاجة للاستشارة (إشعياء،13،40)، كما أنه لا شريك له في الملك (القرآن الإسراء،111/ الفرقان، 2). لكن في حين أن الكتاب المقدس يرينا هذه الإرادة كفعل ملموس، في تصرفات البشر، يؤكد

القرآن على الإرادة بشكل صارم، كحقيقة لاهوتية في حد ذاتها. يعتبر القرآن نفسه كهدى نزل من السماء، في حين أن الكتاب المقدس يرينا كيف يتصرف الشعب الذي اختاره الله تحت التوجيه الإلهي. يحقق القرآن الكونية مباشرة من خلال الشكل المجرد الذي يتخذه كلام الله. أما الكتاب المقدس فهو دعوة إلى الكونية، أي إلى الاعتراف بإله إسرائيل من طرف الشعوب كلها، لكنها دعوة محزنة و مثيرة للشفقة دوى صداها على مر التاريخ.

وجهة نظر الإسلام تجاه المسيحية

يغدو التعارض بين الإسلام والمسيحية أكثر وضوحا عندما نثير قضايا عقائدية من غير المفيد تفصيلها: يرفض القرآن نهائيا الثالوث والتجسد. يعترف القرآن بالمسيح كنبي ويقر فكرة ولادة المسيح من مريم العذراء، كما يؤكد حقيقة معجزات المسيح، خصوصا القدرة التي وهبها الله إياه على شفاء المرضى وإحياء الموتى، ولكنه ليس إلا إنسانا دعا إلى شريعة يتضمنها الإنجيل، هذه الشريعة تشكل تخفيفا من صرامة الشريعة الموسوية. لكن هذا الإنجيل الأصلي تعرض للتحريف، ولا يجب الخلط بينه وبين الأناجيل الأربعة التي هي من صنع البشر . نشير من جانب آخر إلى أن توراة اليهود تعرضت لتغيير مماثل. أخيرا ينفي الإسلام صلب المسيح، مما يلغي فكرة الخلاص. التعارض بين الديانتين إذن جذري ويتعلق بنقاط جوهرية. لا داعي للتأكيد أكثر من هذا.

جدال قرآني

بصفة عامة فإن القرآن ينكر على اليهود والمسيحيين كونهم يعتقدون أنهم المالكون الحصريون للحقيقة. لكن مخالفة بعضهم بعضا دليل في حد ذاته على خطأهم: ﴿ **وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء... فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون** ﴾البقرة،113. لذا جعل الله العداوة والبغضاء في كلا الفريقين ﴿ **إلى يوم القيامة** ﴾، المائدة، 14. فلو أن «أهل الكتاب» كانوا صادقين لقبلوا الوحي القرآني الذي فيه تصديق لما في كتبهم، لكنهم لا يعترفون به لأنهم حرفوا

كتبهم. فالإسلام يعتبر فعلا أن العهد القديم والإنجيل بشرا برسالة محمد هكذا يرى المفسرون أن البشارة بإرسال الفارقليط[12] Paraclet تنطبق على النبي محمد، وذلك كما نجدها في إنجيل يوحنا : 15، 26 - 16 ،13. فيما يتعلق بالعهد القديم، يمكننا أن نشير إلى كتاب التثنية 18، 18 حيث يقول الله: "**أُقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسَطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ، وَأَجْعَلُ كَلاَمِي فِي فَمِهِ، فَيُكَلِّمُهُمْ بِكُلِّ مَا أُوصِيهِ بِهِ**»، أو إلى نبوءة إشعياء: «**هُوَذَا عَبْدِي الَّذِي أَعْضُدُهُ، مُخْتَارِي الَّذِي سُرَّتْ بِهِ نَفْسِي. وَضَعْتُ رُوحِي عَلَيْهِ فَيُخْرِجُ الْحَقَّ لِلأُمَمِ**» 42،1. تجدر الملاحظة هنا أن المسيحيين يعتقدون أن هذا النص ينطبق على المسيح.

من جانب آخر، فإن الإسلام يرتبط مباشرة بالإيمان الإبراهيمي. هنا يلجأ الإسلام إلى حجة من النوع الذي وجدناه عند القديس بولس، لكنه يستعرضها بشكل أكثر جذرية. يقول القديس بولس أنه عندما تم العهد لم يكن الباطريارك يخضع لشريعة موسى. والحال أن الله يقول في سورة آل عمران 3، 65-67 : ﴿ يا أهل الكتاب لِمَ تحاجّون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلاّ من بعده أفلا تعقلون.ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلِمَ تحاجّون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ﴾، ثم يضيف : ﴿ إن أولى النّاس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبيّ والذين آمنوا والله وليّ المؤمنين ﴾ آل عمران، 68. إذن وإلى جانب ارتباط العرب بإبراهيم نضرا لكونهم من ذرية إسماعيل، فإن كل من يشاركه إيمانه يمكن أن ينتسب إليه.

أخيرا فإن الإسلام يظهر ميزة كونه يعترف بكل الأنبياء، في حين أن اليهود والمسيحيين يرفضون الاعتراف بمحمد، بالتالي فإن الإسلام هو الدين الأكثر

12- Parakletos : كلمة إغريقية تعني "المعزي" أو " المواسي" أو "الشفيع". استعملت الكلمة في العهد الجديد، ففي إنجيل يوحنا بشر المسيح بمجيء الفارقليط الذي سماه ب "روح الحقيقة". يقول المسيح للحواريين: "**إني ذاهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق، لا يتكلم من قبل نفسه، إنما هو كما يقال له، وهو يشهد علي وأنتم تشهدون؛ لأنكم معي من قبل الناس**" (إنجيل يوحنا الإصحاح (14) فقرة (15). خضع مفهوم الفارقليط لتأويل مختلف في الديانة المسيحية والديانة الإسلامية. فالمسيحية ترى أن الفارقليط هو الروح القدس الذي تتحدث عنه أعمال الرسل، في حين أن المسلمين يرون أن الفارقليط هو النبي محمد خاتم الأنبياء. **المترجم**

انفتاحا. ولكنه في الوقت نفسه لا يأخذ بعين الاعتبار أن لليهودية تصورها عن النبوة: جاء موسى بالشريعة، كما أن وضيفة أنبياء إسرائيل تتمثل في تذكير الشعب بهذا. المسيحيون أيضا لهم تصورهم حول النبوة: الأنبياء يذكرون بالعهد، الذي يتم فهمه بشكل روحي تماما، بذلك فهم يبشرون بالمسيح عيسى.

يختلف التصور الإسلامي عن كلا التصورين كل الأنبياء يذكرون بوحدانية الله وضرورة أن نفرده بالعبودية، ومن بين هؤلاء الأنبياء فإن الرسل يحملون شريعة إلى شعبهم، هذه الشريعة يتم نسخها من طرف الرسول اللاحق، ويستمر هذا حتى شريعة محمد التي تنسخ كل الشرائع الأخرى، والتي لا شريعة بعدها.

بما أن الإسلام هو آخر الأديان من الناحية التاريخية، فإن بإمكانه أن يعترف بسهولة بكل الأنبياء السابقين، كما أن المسيحية تعترف بموسى وكل أنبياء العهد القديم. يمكن للإسلام أن يمتلك قراءته الخاصة للتوراة والإنجيل، كما أن للعهد الجديد قراءته للعهد القديم. هكذا تصبح المسيحية في مواجهة حضور الإسلام كما اليهودية في مواجهة حضور المسيحية. الفرق الوحيد، وهو فرق ذو أهمية بالغة، يكمن في أن رسالة المسيح استوعبت العهد القديم كما هو، حرفيا وكما تلقته اليهودية، في حين أن الإسلام، وباسم القرآن، الذي أملاه الله كلمة كلمة والذي أصبح يشكل مرجعية الحقيقة، يتحدث عن التوراة والإنجيل كنصوص ماقبل-قرآنية لكنها مخالفة للكتب التي هي الآن بيد اليهود والمسيحيين والتي تعرضت للتغيير كما يوحي الله بذلك إلى محمد في آيات كثيرة: ﴿مِنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾. النساء، 46. ﴿ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به﴾ المائدة، 14. يستعمل القرآن كلمة التحريف لتوبيخ أهل الكتاب في الآيات التالية: 2،75، 5،13، 5،41. هذا الإصرار يميز موقف الإسلام تجاه اليهود والمسيحيين.

لكن بما أن الوحي القرآني جاء بعد الوحيين اليهودي والمسيحي فإن الإسلام يمتلك رؤية شاملة عن التوحيد، لذا يقول القرآن: ﴿وإلهنا وإلهكم واحد﴾ سورة العنكبوت 46. ولكن في حقيقة الأمر فإن هذه العبارة لها بالخصوص قيمة

تبريرية ودفاعية، فهي حجة ترمي إلى استدراج أهل الكتاب نحو الإسلام. لا يمكن لكلام الله الأبدي، الذي نزل على النبي محمد، أن يتناقض : إذا نحن وضعنا جانبا تنوع الشرائع ، فإن الشريعة في القرآن هي نفسها ما كانت عليه الشرائع في الإنجيل والتوراة الحقيقيتين. بإمكان كل التوحيديين، بل يجب عليهم أن يجدوا نقاء أديانهم في الدين الإسلامي. بهذا المعنى فإن إلههم وإله الإسلام لا يمكن أن يكونا إلا نفس الإله وهو الإله الواحد. يمكن أن نفهم هذا انطلاقا من سياق الاستشهاد السابق : «**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**» أي حسب بعض المفسرين مجادلتهم بآيات القرآن،﴿**إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ العنكبوت : 46

هذه هي الاختلافات العميقة التي تفرق بين الديانات التوحيدية الثلاث، مع العلم أننا تجنبنا التأكيد على التعارضات العقدية. اكتفينا بدراسة مميزات الرسالات الثلاث كما تظهر من خلال النصوص. بإمكاننا إذن أن نتساءل : هل طبيعتها واحدة؟ هل الإله الذي تكشف عنه هو نفس الإله؟ هل تمتلك كل رسالة إلهها الخاص بها؟

في هذه الضروف كيف وأين يمكننا أن نعثر على شكل من أشكال وحدة هذه الأديان؟ هذا هو العمل الذي يجب علينا القيام به، وهو عمل ليس بالسهل. لكن كان علينا ألا نواري الصعوبات ونكتفي بتماثلات فضفاضة وسطحية قد لا تشكل إلا أفكارا بلاغية أو ذاتية، أفكار قد لا يعترف بها الكل فتتلاشى عندما تخضع للدراسة المعمقة. فلنتقدم إذن واضعين أملنا في شعار جاك ماريتان[13] «**نميز ثم بعدها نوحد**».

13- فيلسوف كاثوليكي فرنسي توفي سنة 1973. المترجم

الفصل الثاني

الرسل، الرسالات والمخاطبون بالرسالة

إذا كان الله موجودا ،إذا كان واحدا، فيبدو بديهيا أن كل من يؤمنون به يعبدون الإله نفسه. لا شك أن وجهة النضر هذه جد مجردة، بل مجردة أكثر من اللازم. في الحقيقة، وفيما عدا إذا نحن اكتفينا بنمط عبادة فلسفي، فإنه لا يمكننا أن نعبد الله إلا إذا نحن كونا بشأنه فكرة خاصة، هذه الفكرة هي التي تشكل مستوى الاختلاف بين الرسالات الثلاث. يمكن لعالم التاريخ بالمعنى الخالص أن يجد حلا سهلا لهذه الإشكالية المطروحة من حيث أنه يفهم الرسالة بمعنى أنها ما يسعى مفكر إلى إيصاله للآخرين. بهذا المعنى نتحدث عن رسالة كاتب أو شاعر وعن الوحي الذي ألهمهما. في هذه الحالة يمكننا أن نفهم أن ثمة مقاربات متتالية ومتنوعة لواقع يجب الكشف عنه، أنه توجد لغات مختلفة، وجهات نضر متنوعة، رؤى إلى حد ما ممتدة، إلى حد ما كاملة، مصادر واسعة نسبيا، وعميقة نسبيا.

مقاربة المؤرخ هذه يمكن لأي إنسان ذي إحساس ببعض المشاكل الإنسانية وببعض القيم الدينية أن يتبناها عند قراءته للعهد القديم، الأناجيل أو القرآن، وسيتبناها بشكل أكبر إن هو لم يكن لا يهوديا، لا مسيحيا ولا مسلما، وإن كانت الاختلافات العقدية لا تشكل مصدر إزعاج بالنسبة له. سيشعر بنفسه فقط إنسانا يصبو إلى قمم ما يعتبره فكرا للإنسانية.

الله يرسل الأنبياء

موقف مثل هذا جدير تماما بالاحترام، وهو الموقف الذي تتطلبه ثقافة منفتحة، ومن الناحية المنهجية فهو ضروري في إطار العمل العلمي لعلماء التاريخ. لكنه ليس موقفا مرضيا تماما لأنه يتجاهل قضية الإيمان، أكثر من ذلك فإنه يتجاهل خصوصية الإيمان.

والحال أنه، بالنسبة للمؤمنين، لا يمكن اختزال مفهوم الرسالة في دلالته المجازية التي يكتسبها في عالم نزعت عنه قداسته، عالم يبحث في كلمات «سحرته»، كما يقول ف.هوجو، عن بديل للمقدس. من وجهة نضر الإيمان، فإن الرسول هو فعلا مرسل من عند الله، كما أن رسالته فعلا من عند الله. في سفر الخروج يقول يهفيه لموسى: «**فَالآنَ هَلُمَّ فَأُرْسِلُكَ إِلَى فِرْعَوْنَ، وَتُخْرِجُ شَعْبِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْرَ**». 3،10. **ثم بعد ذلك** 3، 13-15 **:فَقَالَ مُوسَى للهِ: «هَا أَنَا آتِي إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَقُولُ لَهُمْ: إِلهُ آبَائِكُمْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ. فَإِذَا قَالُوا لِي: مَا اسْمُهُ؟ فَمَاذَا أَقُولُ لَهُمْ؟»** [14] **فَقَالَ اللهُ لِمُوسَى: «أَهْيَهِ**[1] **الَّذِي أَهْيَهْ». وَقَالَ: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَهْيَهْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ** «**وَقَالَ اللهُ أَيْضًا لِمُوسَى: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: يَهْوَهْ إِلهُ آبَائِكُمْ، إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلهُ إِسْحَاقَ وَإِلهُ يَعْقُوبَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ. هذَا اسْمِي إِلَى الأَبَدِ وَهذَا ذِكْرِي إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ»**.

أنبياء إسرائيل، الذين هم أتباع موسى، هم أيضا رسل. خلال «رؤيته» سمع إشعياء صوت الرب : «**ثُمَّ سَمِعْتُ صَوْتَ السَّيِّدِ قَائِلاً: «مَنْ أُرْسِلُ؟ وَمَنْ يَذْهَبُ مِنْ أَجْلِنَا؟**» فَقُلْتُ: «**هأنذا أَرْسِلْنِي**». إشعياء .6، 8. يمكن أن نذكر أيضا : «**ثُمَّ جَاءَ إِرْمِيَا مِنْ تُوفَةَ/المكان الذي كان يحرق فيه الأطفال تعضيما لمولوخ/ الَّتِي أَرْسَلَهُ الرَّبُّ إِلَيْهَا لِيَتَنَبَّأَ،**» إرميا، 19،14. وَقالَ لِي: «**يَا ابْنَ آدَمَ، أَنَا مُرْسِلُكَ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ،**» حزقيال، 2،3. كما قال الرب لعاموس: «**فَأَخَذَنِي الرَّبُّ مِنْ وَرَاءِ الضَّأْنِ وَقَالَ لِي الرَّبُّ: اذْهَبْ تَنَبَّأْ لِشَعْبِي إِسْرَائِيلَ**» عاموس، 7،15. وحينما لا يتم استعمال فعل «أرسل» نجد فعل «قم»، مثلا في كتاب يونس : «**قُمِ اذْهَبْ إِلَى نِينَوَى**» يونان، 1،2.

يعلن المسيح من جهته أنه مرسل.في إنجيل لوقا 4،18–20، يطبق على نفسه نبوءة إشعياء (61،1): «**رُوحُ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَيَّ، لأَنَّ الرَّبَّ مَسَحَنِي لأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ**». في إنجيل يوحنا، يقول المسيح: «**وَأَمَّا الآنَ فَأَنَا مَاضٍ إِلَى الَّذِي**

1- أو يهفيه، من العبرية Yahvé أو Jahvé أو Jéhovah. من الصعب تحديد المعنى الأولي لهذه المفردات، لكن يعتقد أنها تعني «إنه هو» أو «أنا من أنا»(الرد الإلهي على موسى عليه السلام). يهفيه كلمة رباعية الأجزاء، مقدسة، تكتب YHVH لكنها لا تنطق.

أرسلني» 16،5. وفي دعاءه للأب، يقول: «وَلِيَعْلَمَ الْعَالَمُ أنَّكَ أرْسَلْتَنِي» يوحنا، 17،23. ثمة فعلين مختلفين في اللغة الإغريقية، في حين تستعمل اللغة العبرية فعلا واحدا. لكن المعنى يبقى دائما هو فعل «الإرسال».

نفس الفكرة يتم التأكيد عليها في الإسلام. محمد هو رسول الله، كما يظهر ذلك من خلال صيغة الشهادة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» وآيات كثيرة في القرآن. يذكر الله في القرآن أنه أرسل أنبياء عديدين توالوا على مر الأزمان: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ الأعراف، 59

- «ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين» هود،96.
- «ولقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً» النمل،45.

«ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب» الحديد، 26.

وأخيرا أرسل محمد: «إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً..» البقرة، 119 – 25، 56. «وأرسلناك للناس رسولا» النساء، 79.

بالتالي فإنه من الضروري اعتبار مفهوم بعث الرسل والرسالات بمعناه الحقيقي وليس المجازي، وإلا فإننا سنتجاهل حقيقة وجود المعتقدات الدينية. ولكن سيقول قائل أنه ليست هناك أية إمكانية للتوافق. إذا قبلنا أن موسى أرسله الله فعلا حاملا لشريعة هي رمز العهد الأبدي مع أبناء إسرائيل، ويوما ما ستعترف بها كل الشعوب، فإنه يجب على المرء أن يكون يهوديا. إذا قبلنا أن المسيح هو رسول الأب، وكلمته الأبدية المتجسدة كي يخلص الناس بشريعة حب الله الذي هو حب، عندها يجب على المرء أن يكون مسيحيا. أخيرا، إذا قبلنا أن محمدا هو رسول الله وخاتم النبيئين (الأحزاب ،40)، الذي يحمل للعالم الشريعة النهائية لأنها تنسخ كل الشرائع الأخرى، وأن القرآن هو كلام الله الأبدي وغير المخلوق، عندها يجب على المرء أن يكون مسلما. لكن الاكتفاء بملاحظة أن اليهود، المسيحيين والمسلمين يعبدون نفس الإله من خلال رسالات مختلفة، بل والأنكى من ذلك، رسالات متعارضة حول نقاط أساسية، لا يشكل حلا مرضيا. ماذا يمكننا قوله إذن؟ أن رسالة واحدة من الرسالات الثلاث صحيحة

في حين أن الأخريين خاطئتان وناقصتان؟ لا شك أن تلك هي قناعة كل مؤمن مقتنع بديانته، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؟

من جهة أخرى، فحتى لو وضعنا أنفسنا فوق هذا النقاش، فلا بد أن تكون هذه الرسالات الثلاث، التي هي في خلاف، كلها خاطئة، أو أن واحدة منها فقط على صواب. لكن هذه الملاحظة، وفي الوقت الذي نحن فيه على وشك أن نفقد فيه كل أمل، قد ترشدنا إلى طريق نسلكها.

بالفعل، إذا كانت ثمة حقيقة فلا يمكن أن تكون إلا واحدة في حد ذاتها، فإذا اعتبرنا إذن الرسالات كأشكال حاملة لحقائق أو أخطاء تتم صياغتها من خلال النصوص، فذلك يعني أن هذه الرسالات ينافي بعضها بعضا، أي أنها ليست كلها نابعة من نفس الإله الواحد ما دام أنها تعلن عن حقائق متعددة ومختلفة. لكن ألا يوجد بعد آخر للرسالة، لا يلغي البعد الأول، ويمكن اعتباره جانبا، في حقيقته الخاصة، حقيقة من نمط آخر، لا يمكن التعبير عنها من خلال العقائد المتعارضة، بل هي على العكس حقيقة مفتوحة و يمكن إقناع الآخر بها ؟ إنه أمر يستحق عناء البحث على الرغم أنه مسألة في غاية الصعوبة.

الانفتاح الصوفي[2]

تحدثنا عن أشخاص يملكون حسا دينيا يستطيعون التفاعل ثقافيا مع قيم التوراة، الإنجيل أو القرآن، فقط بصفتهم بشرا، دونما الانتماء لدين من الأديان الثلاثة أو مع الانتماء لواحد منها. وقلنا أن مثل هذا الموقف، الذي يتهدده نوع ما من نزوة الهواية، ليس بحال من الأحوال هو الذي نحن بصدد البحث عنه، وذلك مهما تكن أهميته. فلنتحدث الآن بوضوح أكثر. هل بإمكان يهودي ليس فقط أن يبين عن إحساس ببعض القيم المسيحية والإسلامية بل أن يتبناها ويعيش

2- mystique، Mysticisme، التصوفية : مشتقة من Muaô، كلمة ذات أصول إغريقية، وهي تعني «التوقف عن الكلام أو الصمت»، ثم منها اشتقت كلمت Mystères أي الأسرار. التصوفية نزعة روحية نجدها في كل الأديان، تتميز بتأكيدها على أهمية العلاقة المباشرة بالمبدأ المطلق أو الله، هذه العلاقة التي تأخذ شكل تواصل اتحادي، وتسعى النزعة التصوفية أو الصوفية إلى الانتقال بالمؤمن من مستوى الشرائع إلى مستوى الحقيقة الباطنة الكامنة دوما في قلب المؤمن نفسه. ما يميز التصوف هو أنه تجربة لا يمكن التعبير عنها من خلال لغة موضوعية بل فقط من خلال لغة خاصة تجاوز أحيانا المنطق الأرثوذوكسي للأديان، وهو ما يفسر علاقة التوتر بين التدين الصوفي والتدين «الفقهي». المترجم

بها؟ هل بإمكانه أن يعيشها داخل يهوديته، في تدبره لقيمه اليهودية؟ هل من الممكن أيضا لمسيحي أن يقوم بتجربة مماثلة بالنسبة للقيم اليهودية والإسلامية، ولمسلم بالنسبة للقيم اليهودية أو المسيحية؟

نجيب فنقول إن ذلك ليس فقط ممكنا، ولكنه متحقق فعلا. يكفي أن تكون هذه القيم معروفة من طرف الجميع. يوجد داخل كل من الأديان الثلاثة مفكرون تشبعوا بالرسالة التي تلقوها من أحد الرسل الثلاثة، عاشوا تجارب مدهشة، تحدثوا عنها، قاموا بوصفها، فكان أن أقوالهم تتلاقى في العمق، لحد أنه بإمكاننا غالبا أن نجد توازيا بين خطاباتهم : هؤلاء هم الصوفية.

لا شك أن كل واحد يرجع لنصوصه ومعتقداته الخاصة، بل حتى إلى عقائده الثابتة والواضحة. لكن ما يقولونه عن التجارب التي عاشوها داخل أديانهم لا تعكس التعارضات العقدية بل تكشف عن تشابهات عميقة، وأحيانا عن أوجه تطابق. سيقول قائل إن هذا التوافق لا يعني توافق الرسالات نفسها. هذا أمر بديهي ولا أحد يمكن أن يدعي العكس. لكن من وجهة نضر موضوعية فإنه من الحقيقي أيضا أن هذه الرسالات هي المصدر الذي استقوا منه القيم الحية التي تتلاقى وتتناغم، فهذه القيم إذن كانت كامنة في هذه الرسالات. ماذا يعني ذاك؟ هل يعني أن هذه القيم هي جوهر الرسالات الثلاث أما التعارضات العقائدية ليست إلا عناصر حادثة وسطحية من نتاج الظروف التاريخية لانتشارهذه الأديان؟ لا شك أنه تفسير ممكن، تفسير يستمد قوته، عند الكثير من المفكرين، خصوصا في أيامنا هذه، من مقتهم للجدل اللاهوتي وللصياغة المذهبية، بل وفي بعض الحالات من مبدأ قديم يتعلق بحقيقة في حد ذاتها، حاسمة، ثابتة، تدعي أنها ثمرة عقل يتجاوز الزمن وذي طابع كوني، وهي حقيقة طالما تم البحث عنها في النصوص المقدسة.

لكن ليس هذا هو موقف المؤمنين داخل كل ديانة، وإذا ما نحن تبنينا هذا الموقف فسنجد أنفسنا في وضعية مماثلة لتلك التي رفضناها سابقا : المخاطرة بهدم كل الرسالة بمعناها الأول، لأن الرسالات عندها لا تنقل فقط كلام الله الذي أرسلها، وإلا لكان هناك توافق على كل المستويات فيما تمد به البشر. سنكون إذن أمام نصوص ذات دلالة خارجية، مردها الضروف الزمكانية،

وبذلك فهي لا تكشف عن شيء من الرسالة الإلهية رغم أنه يتم تقديمها كنصوص وحيانية. لكن في العمق، وإذا نحن تجاوزنا المعنى الظاهر، سنكتشف المعنى الباطن، هو نفسه في كل مكان، و لا يمكن التعبير عنه بطريقة مناسبة من خلال الصيغ العقائدية، يتشكل من القيم التي يجب أن نعيشها وليس أن نفكر فيها : هنا تكمن الرسالة الواحدة، هنا حيث الرسل يلتقون. لكن هل هذه هي الطريقة التي يتلقى بها المؤمنون الرسالات؟

مميزات رسالة العهد القديم والرسالة الإنجيلية

فعلا، إذا نحن أخذنا الكتاب المقدس أو العهد القديم، فمن الواضح أنه يعكس أحداثا تاريخية، وهي أحداث لم يكن من الضروري أن تشكل موضوع الوحي. فقد يكفي تراث شعب وتجربته لتفسير كل شيء. لكن نصوص العهد القديم، بسردها لهذه الأحداث، تقوم بتأويلها بإعطائها دلالة دينية. هكذا تصبح الآمال السياسية للشعب اليهودي آمالا خلاصية، فهي وسيلة الأمل في الله. يبشر الأنبياء بنهاية العبودية وبانتصار أبناء إسرائيل. يوحي الله لإشعياء: «**مُقِيمَ كَلِمَةَ عَبْدِهِ، وَمُتَمِّمُ رَأْيِ رُسُلِهِ. الْقَائِلُ عَنْ أُورُشَلِيمَ: سَتُعْمَرُ، وَلِمُدُنِ يَهُوذَا: سَتُبْنَيْنَ، وَخِرَبَهَا أُقِيمُ**» 44، 26.

نلاحظ من خلال هذا النص أن رسل يهفيه يتمتعون بنوع من الاستقلال تحت وصاية الله: إنهم بشر منخرطون في شؤون هذا العالم، والنور الذي يتلقونه يتشكل من خلال اهتماماتهم كبشر يعيشون في المثولية، ولكنه في الوقت نفسه يرفعهم ويوجههم نحو حقائق وقيم متعالية، وكأنما يتعلق الأمر بتضافر، بعمل مشترك بين الله ورسله. نجد حالة مماثلة ولو بقدر اقل وضوحا في الأناجيل. يظهر هذا بوضوح مثلا عندما تنكر الأناجيل على المدن التي حقق فيها المسيح معجزاته أنها لم تكفر عن ذنوبها و تعلن توبتها. إنجيل متى 11، 20-24 / لوقا 10، 13-15 : «**وَيْلٌ لَكِ يَا كُورَزِينُ! وَيْلٌ لَكِ يَا بَيْتَ صَيْدَا! لأَنَّهُ لَوْ صُنِعَتْ فِي صُورَ وَصَيْدَاءَ الْقُوَّاتُ الْمَصْنُوعَةُ فِيكُمَا، لَتَابَتَا قَدِيمًا جَالِسَتَيْنِ فِي الْمُسُوحِ وَالرَّمَادِ. وَلكِنَّ صُورَ وَصَيْدَاءَ يَكُونُ لَهُمَا فِي الدِّينِ حَالَةٌ أَكْثَرُ احْتِمَالاً مِمَّا لَكُمَا. وَأَنْتِ يَا كَفْرَنَاحُومَ الْمُرْتَفِعَةُ إِلَى السَّمَاءِ! سَتُهْبَطِينَ إِلَى الْهَاوِيَةِ**».

يتعلق الأمر بفصل من حياة المسيح، لكن هذا الهلاك الذي ينذر به هذه المدن ليس إلا ظرفا ثانويا في رسالته التي يكمن جوهرها في تعليم البشر إلى أي حد يمكن للغرور أن يكون شرا وللتوبة أن تكون خيرا.

دونما الحاجة إلى تعداد الأمثلة، من الواضح أن العهد القديم والأناجيل يمكن أن تخضع للفصل بين معنى عرضي أو سطحي لا يمثل الرسالة في حد ذاتها، ومعنى حقيقي، عميق وروحي. يعود هذا أساسا إلى أن أنبياء إسرائيل يبلغون ما يقوله الله لهم، لكنهم هم من يتكلمون: «**كَلاَمُ إِرْمِيَا بْنِ حِلْقِيَّا مِنَ الْكَهَنَةِ الَّذِينَ فِي عَنَاثُوثَ فِي أَرْضِ بَنْيَامِينَ،... فَكَانَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَيَّ ...**» إرميا، 1-4. نجد نفس العبارة حرفيا عند حزقيال 1،6. وعاموس 1،1 و 3 يكتفي بالقول: «**أَقْوَالُ عَامُوسَ ...هكَذَا قَالَ الرَّبُّ**». وكذلك في عوبديا: «**رُؤْيَا عُوبَدْيَا: هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ عَنْ أَدُومَ**» 1،1. يبدأ النبي يونان كتابه بهذه الكلمات : ﴿وَصَارَ قَوْلُ الرَّبِّ إِلَى يُونَانَ بْنِ أَمِتَّايَ قَائِلاً﴾1،1. وكذلك في ميخا: «**قَوْلُ الرَّبِّ الَّذِي صَارَ إِلَى مِيخَا الْمُورَشْتِيِّ**» 1،1، وصفنيا: «**كَلِمَةُ الرَّبِّ الَّتِي صَارَتْ إِلَى صَفَنْيَا**» 1،1. وكذلك إلى زكريا.

ولعل تبشير حجي بالنبوة يبدو أكثر تعبيرا : «**فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ لِدَارِيُوسَ الْمَلِكِ، فِي الشَّهْرِ السَّادِسِ فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الشَّهْرِ، كَانَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ عَنْ يَدِ حَجَّي النَّبِيِّ**» (1،1). يتم التعبير هنا بوضوح عن فكرة النبي الوسيط بين الله والإنسان. نجد هذه الفكرة أيضا في بداية كتاب ملاخي : «**وَحْيُ كَلِمَةِ الرَّبِّ لإِسْرَائِيلَ عَنْ يَدِ مَلاَخِي**» 1،1. بالنسبة لنصوص الأناجيل فهي من عمل الإنجيليين الذين ينقلون، في قصصهم، كلمات المسيح.

خاصية الخطاب القرآني

الأمر مختلف بالنسبة للقرآن الذي هو كلام الله نفسه، نزل على محمد وأملاه حرفيا الملك جبرائيل. يعبر القرآن عن فكرة الوحي بفعل «نزل»، ويوضح القرآن : من عند الله. يتكلم الله مباشرة، إما بضمير المتكلم بصيغة الجمع، أو كقيصر، بضمير الغائب. لكن الرسول لا ينقل أبدا عن الله. ينزل الوحي من السماء كالصاعقة، وهذه صورة قرآنية. يقول القرآن بشأن الكفار 2،9 :

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ البقرة، 19. يمكن أن نقرأ في تفسير الجلالين : «**إِذَا نَزَلَ الْقُرْآن وَفِيهِ ذِكْر الْكُفْر الْمُشَبَّه بِالظُّلُمَاتِ وَالْوَعِيد عَلَيْهِ الْمُشَبَّه بِالرَّعْدِ وَالْحُجَج الْبَيِّنَة الْمُشَبَّهَة بِالْبَرْقِ يَسُدُّونَ آذَانهمْ لِئَلَّا يَسْمَعُوهُ فَيَمِيلُوا إِلَى الْإِيمَان وَتَرْك دِينهمْ وَهُوَ عِنْدهمْ مَوْت**».

هؤلاء البشر الذين يعرضون عن كلام الله يتبعون مسار حياتهم وتقاليد أجدادهم، فيتخذون من آبائهم الذين سبقوهم في التاريخ مثلا يستندون إليه، يولون ظهورهم للوعد والوعيد الذي جاءهم من السماء، والذي يتأسس انطلاقا من تعالي الله وليس من مثولية المعتقدات والتقاليد التي تنتقل من جيل لجيل. القرآن هو الكتاب المنزل الوحيد الذي يتحدث فيه الله بتلك الطريقة. ما على الرسول إلا أن يعظ حرفيا بما ما أملي عليه، ما عليه إلا أن يردد ذلك بدون زيادة، ما عليه إلا أن يبلغ الرسالة التي تلقاها. بهذا الصدد فإن الله يقدم للرسول توجيهات دقيقة : ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ طه، 114. يفسر القرطبي هذه الآية بأن الله يعلم النبي كيف يحفظ القرآن. يقول، عن ابن عباس، أن محمدا «**كَانَ عَلَيْهِ السَّلَام يُبَادِر جِبْرِيل فَيَقْرَأ قَبْل أَنْ يَفْرُغ جِبْرِيل مِنْ الْوَحْي حِرْصًا عَلَى الْحِفْظ، وَشَفَقَة عَلَى الْقُرْآن مَخَافَة النِّسْيَان، فَنَهَاهُ اللَّه عَنْ ذَلِكَ**». يمكن أن نذكر أيضا الآية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ الْقِيَامَة ،16. لهذا فإن رسول الله يتوارى تماما وراء الرسالة التي ينقلها والتي يجب أن تبلغ الناس كما هي، حرفيا.

عندما تتناول بعض الأحاديث أسباب نزول آية من القرآن فإنها لا تشير إلا إلى مصادفة. لكن مثل هذه الأحداث، التي تبقى خارجية، يمكن أن تساعد بدون شك نسبيا على فهم الكلمات التي نزلت أثناء وقوعها. لكنها ليست جزءا من نسيج الرسالة نفسها التي تبقى هي ذاتها في مضمونها، دلالتها وأبعادها دونما حاجة لهذه الأحداث. فضلا عن ذلك فإن الله لا يحدد أبدا بدقة ظروف الوحي. رأينا ذلك عندما يذكر كيف كان في عون المؤمنين، يقول المفسرون أن هذه الذكرى تتعلق بموقعة بدر. لكن القرآن لا يتحدث في أي موقع عن هذه المعركة بصفة صريحة. على العكس من ذلك، في الكتاب المقدس، فإنه أثناء المعركة، أو عندما ينقل أحداث المعركة، يرفع الكاتب فكره طالبا عون يهفيه لشعبه.

من جهة أخرى، عندما يشير القرآن إلى حدث في حياة النبي فذلك لكي يصبح موضوعا للتدبر ويستطيع المؤمنون الذين عاشوه أن يروا فيه علامات الفعل الإلهي. نجد مثالا على هذا الأسلوب في بداية سورة الحشر،2. هذا النص يستعصي على الترجمة، لذا يجب اختيار واحد من التأويلات العديدة: ﴿**هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ الحشر،1. يفهم أغلب للمفسرين كلمة الحشر بمعنى التجمع من أجل الرحيل إلى بلاد أو تجمع الجيش. هذا المعنى يؤكده قاموس ابن منظور (711 / 1311) والمسمى «لسان العرب» الذي يستشهد بهذه الآية. لهذا يمكننا ترجمة هذه الكلمة «تعبئة» أو رحيل ونفي. ولكن لأن كلمة الحشر تعني بالخصوص تجمع الناس ليوم الحساب فقد تم اعتباره بمثابة التجمع الأخير، وهذا ما جعل ر بلاشير يترجم «لأول الحشر» ب «en prélude à leur rassemblement». واختار محمد حميد الله تفسيرا آخرا وترجم الحشر ب «في أول الاستنفار». نجد هذا الشرح أيضا عند المفسر فخر الدين الرازي: «**معناه أخرجهم من ديارهم لأول ما يحشرهم لقتالهم، لأنه أول قتال قاتلهم رسول الله**»[3] لكن معنى النفي، الطرد والجلاء يبقى الأكثر تداولا. نرى هنا نوعا الصعوبات التي تعترض الفهم الصحيح للقرآن. مهما يكن عليه الأمر، فلأي حدث يشير القرآن في هذه الآية ؟ من بين مفسرين آخرين، هذا ما يكتبه الرازي:«**صالح بنو النضير رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يكونوا عليه ولا له، فلما ظهر يوم بدر قالوا: هو النبي المنعوت في التوراة بالنصر، فلما هزم المسلمون يوم أحد تابوا ونكثوا، فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكباً إلى مكة وحالفوا أبا سفيان عند الكعبة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن مسلمة الأنصاري، فقتل كعباً غيلة، وكان أخاه من الرضاعة، ثم صحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم**

3- محمد الرازي فخر الدين، التفسير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1985 .ج.3-4 .ص.280 المترجم.

بالكتائب وهو على حمار مخطوم بليف، فقال لهم: أخرجوا من المدينة، فقالوا: الموت أحب إلينا من ذلك فتنادوا بالحرب، وقيل: استمهلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة أيام ليتجهزوا للخروج، فبعث إليهم عبد الله بن أبي وقال: لا تخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم، ولئن خرجتم لنخرجن معكم، فحصنوا الأزقة فحاصرهم إحدى وعشرون ليلة، فلما قذف الله في قلوبهم الرعب، وآيسوا من نصر المنافقين طلبوا الصلح، فأبى إلا الجلاء»[4]

يعتبر هذا المثال نموذجيا، إذ أن تسلسل التاريخ الملموس يتم تجاهله تماما في النص القرآني الذي لا يحتفظ إلا بإشارة لأحداث يعرفها محمد وأصحابه، ثم انتقلت عبر السلف. يستعمل الله هذه الأحداث كعبرة، وبالضبط كي يأمر المؤمنين أن يأخذوا هذه العبرة من أنفسهم من خلال التذكير بهذه العبرة عبر رواية إلهية للأحداث. غير أن الغريب هو كون المرجعيات التراثية التي يستعملها المفسرون لتبرير الإيجاز المفرط للآيات هي عبارة عن قصص تسرد أحداث وتصرفات إنسانية دونما أن تقحم الله في تسلسل مخططاتهم : يظهر البشر وهم يتصرفون كما لو لم يكن الله موجودا، كما لو كانوا يوجهون أفعالهم أنفسهم وبأنفسهم. لا يحضر الله باسمه إلا في الآخر،عندما يتذكر المفسر النص القرآني الذي كان بصدد تفسيره والبحث عن إغنائه.

إذن فالله دائما هو من يتكلم، من يعلم، أما البشر فليسوا إلا متلقين، ولاسبيل لهم لمعرفة إلههم من خلال التجربة الحية لأشياء العالم. لا شك أن الخلق زاخر بالآيات، لكن البشر لا يستطيعون تميزها إلا عندما يكشف لهم الله عن وجودها وعن دلالتها. يمكننا أن نقرأ في نص من بين نصوص عديدة أخرى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل، 11. نشعر هنا بالاختلاف التام بين الأسلوب المميز للخطاب القرآني وأسلوب العهد القديم، وبشكل أكبر الأسلوب الإنجيلي. في مثل هذه الضروف، لا يمكن القبول بالتفكير، ولو للحظة واحدة،

4- نفس المرجع ، ص.279 المترجم.

بفصل العناصر الخارجية المرتبطة بوضعيات تاريخية، سياسية أو اجتماعية، وإذن عناصر عارضة، فصلها عن دلالة جوهرية، عميقة ومعبرة عن خطاب باطني يوجهه الله لرسوله، وقد يتم اعتبارها هي وحدها الرسالة الحقيقية.

لا شك أن التمييز بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن أمر شائع بين مفكري الإسلام، أهل الكلام والإلهيات، كما عند الصوفية. لكنه لا يتطابق مع التمييز بين الجوهر والعرض، فهو تمييز يتعلق خصوصا بالشريعة. تفترض الأوامر الإلهية خضوعا للإنسان بالقياس إلى مختلف مستويات وجوده: للإنسان جسد تقوم جوارحه ببعض الأفعال وتتفادى أفعالا أخرى. ينطبق هذا مثلا على مختلف الأوضاع التي يجب الحفاظ عليها أثناء الصلاة، أو بتحريم بعض الأغذية و أو الصوم أثناء شهر رمضان. هناك أيضا كلمات يجب على اللسان أن ينطق بها. لكن للإنسان قلب أيضا، وطاعة القلب مطلوبة أيضا، بل إنها مطلوبة أكثر. لهذا فإن صيغة الشريعة التي تتوجه إلى الطاعة الجسدية تشتمل على بعد ثان، فهي دعوة إلى الإيمان العميق و توجه إلى الطاعة القلبية. بالتالي فإنه وراء المعنى الحرفي يكمن البعد الروحي الناتج عن استبطان للشريعة. لكن هذا الظاهر وهذا الباطن مترابطان ومتلازمان، إذ أن العبادة الباطنية والقيم الروحية لا تلغي العبادة الخارجية، وإلا لتحولت إلى نزعة ذاتية فوضوية لا تتوافق مع مفهوم الطاعة. يبقى الخضوع للشريعة بالعبادات الخارجية إذن ضمانة لطاعة القلب. من هنا فإن الوحي القرآني، بدلالتيه الحرفية والروحية، هو أيضا كلام الله، أمر إلهي، وتوجيه للبشر لما أراده لهم الله ذو القدرة المطلقة. لذا فإن الفصل بين هذين البعدين يعد خروجا من الإسلام، خصوصا إذا كان هذا الفصل يروم الاكتفاء بالبعد الباطني الروحي فقط. بعض غلاة الصوفية الذين ارتكبوا هذا الخطأ تم تكفيرهم.

من أجل كل هذه الأسباب فإن الخطاب القرآني ذو طابع إقصائي واضح. فهو لا يقبل بأية تسوية، وإذا كان يدعو أهل الكتاب إلى التصالح والتوافق، فذلك فقط وببساطة من أجل دعوتهم للإقرار بحقيقة الإسلام. فضلا عن ذلك، ولكونه آخر الكتب المنزلة، فإنه من السهل بالنسبة له أن ينتقد اليهودية والمسيحية.، دونا أن ننسي أنه يلغي شريعتهما. ينتقد المسيح الكتبة والفريسيين

لكنه لا يقول أن العهد القديم تعرض للتحريف، ولذا فهو يبقى داخل التقليد اليهودي الذي يقوم بتأويله دون هدمه. وإذا كان اليهود ينتقدون المسيح أو ينتقدون مذهبه فإنه يواجههم من الداخل، بالكشف عن التناقض بين أقوالهم وأفعالهم. من جهة أخرى، فإنه من البديهي أن الأناجيل لم يكن بإمكانها أن تعلن الحرب على الإسلام. بالنسبة للعهد القديم ،فلم يكن بإمكانه أيضا أن يتضمن مخاصمات ضد المسيحية أو الإسلام.

على العكس من ذلك، فإن القرآن وحي جدالي، فهو لا يكف عن التوجه بقوة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى، يدعوهم الله للعودة للعقيدة الإبراهيمية المذكورة في التوراة الحقيقية والإنجيل الحقيقي كما في القرآن. إذا كان هناك ثلاثة رسل فإنه لا توجد رسالة واحدة أو بالأحرى ثلاث رسالات متوافقة.

يستدعي نص جدالي أجوبة جدالية، لذا فإن اليهود والنصارى لن يفوتوا فرصة الرد، وكان على المسلمين أن يدافعوا عن أنفسهم، مما جعل النقاش يحتد والخصومة تلتهب. من غير المفيد تماما السير اليوم في هذه الطريق. سنكتفي بالإشارة إلى أن انفتاح الإسلام ليس إلا ظاهريا، فإذا كان يدعو إلى الخضوع للتوراة، فليس للتوراة التي بين أيدي اليهود، لأنها محرفة.وإذا كان يرفع من شأن الإنجيل فإنها ليست الأناجيل الأربعة التي يقرأها المسيحيون والتي يعتبرأنها من صنع البشر. إذا كان يعترف بكل الأنبياء فذلك بعد أن يأسلمهم. وهو لا يتحدث عن أنبياء إسرائيل مثل إشعياء، حزقيال، إرميا والآخرين، باستثناء يونس.

يبقى موقف الإسلام صلبا يصعب دحضه بشرط، وهو شرط ذو وزن بالغ، ألا وهو أن نعترف بأن القرآن هو كلام الله الأبدي وغير المخلوق. والحال أن هذا هو ما يرفض اليهود والمسيحيون القبول به لسبب بسيط وهو أن اليهود لا يجدون لهم مكانا في يهودية موسى كما يعرضها القرآن ولا المسيحيون مكانا في المسيح القرآني. هذا واقع لا يمكن تجاهله، وسنتوقف هنا .

من الواضح إذن أنه إذا كان بإمكاننا أن نستخرج من الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين خطابا روحيا وجوهريا مشتركا أو يكاد يكون، فإن القرآن يرفض مثل هذه الرؤية. لكن،في هذه الحالة، كيف يمكن تفسير التوافق العميق بين الصوفية

المسلمين وصوفي الديانات الأخرى؟ هل يجب علينا أن نقبل بالقول، كما يفعل ذلك الكثير من علماء الدين المسلمين المتعلقين أولا وقبل كل شيء بالشريعة وتحركهم روح شرعوية فقط، بأن الصوفية تعتريهم الشبهات، وأنه يمكننا أن نشكك في نقاء إيمانهم الإسلامي، بل وأنهم أدخلوا على فكرهم وممارساتهم عناصر خارجية غريبة عن الإسلام؟ نصطدم هنا بصعوبة جديدة وبالغة سنحاول تجاوزها بأن نبين أن كبار ممثلي التصوف قاموا، أولا وقبل كل شيء، بدراسة وتدبر نصوص القرآن وعمقوا بعض مفاهيمه الأساسية. لكن لا يجب أن ننسى أن الإسلام عرف دوما عداء كامنا أو صريحا للتصوف وأن مثل هذا الموقف لا يزال منتشرا ليومنا هذا.

المخاطبون بالرسالة

لكن بما أنه يوجد بدون شك صوفية يهود، مسيحيون ومسلمون، وبما أن شهاداتهم غير متعارضة رغم أنهم يحاولون أن يوفقوا داخل حياتهم بين رسالات مختلفة وغالبا متعارضة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو : ما ذا كانت هذه الرسالات بالنسبة لهم؟ لحد الآن لم نتطرق إلا إلى الإله الواحد الذي يرسل الرسل ورسالاتهم، يجب أن نهتم الآن بأولئك الذين أرسلت إليهم الرسل والذين وجهت إليهم الرسالة، من وجهة نضر عامة في مرحلة أولى، ثم من وجهة نضر الصوفية فيما بعد.

رسالة ضد الوثنية

من وجهة نضر عامة، من السهل أن نلاحظ أن التوراة والقرآن يتوجهان أولا إلى أناس يعيشون وسط المشركين الوثنيين، لهذا فإن التأكيد على وحدانية ولامادية الله يأتيان في المقام الأول. يذكر أنبياء إسرائيل، وهم أتباع موسى، بهذا المبدأ. نقرأ في كتاب إشعياء : «**أنا الربُّ وليس آخَرُ. لا إلهَ سِوايَ. نطَّقْتُكَ وأنْتَ لَمْ تَعْرِفْنِي**»،45،5. وهذا ما يتطابق بالضبط مع الوحي القرآني:﴿**لا إله إلا أنا**﴾ النحل،2 – طه،14. نستشهد مرة أخرى بأشعياء 11،43 : «**أنا أنا الربُّ، وليْسَ غَيْرِي مُخَلِّصٌ**»، هوشع : «**وأنا الرَّبُّ إلهُكَ مِنْ أرْضِ مِصْرَ، وإلهًا سِوايَ**

لَسْتَ تَعْرِفُ، وَلاَ مُخَلِّصَ غَيْرِي»13، 4. المنقذ في الكتاب المقدس هو أولا الإله الذي ينقذ شعبه من أعدائه ويحررهم من الأسر، وهو ما لا تقدر عليه الأوثان المعدنية.

ثمة فكرة مماثلة في القرآن، مثلا حين يتحدث الله إلى نوح، السجدة، 28-29: «﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾. كما يذكر الله اليهود بما فعله من أجلهم: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ الأعراف،141.

تحضر الفكرة العامة التي مفادها أن الغوث الإلهي هو وحده الفعال في القرآن كما في العهد القديم. يعطي الله مثلا في القرآن انطلاقا من كلمات النبي شعيب: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أنيب﴾ هود، 88. في هذا الاتجاه يمكن أن نذكر أيضا الآية 59 من سورة الحشر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السلام﴾ الحشر. من المؤكد أن دلالة الاسم الإلهي "السلام" كانت موضع نقاش، ويميز القرطبي في تفسيره بين ثلاث دلالات: أولها أن الله سليم، أي بريء من كل نقص، الدلالة الثانية هي أنه يسلم على عباده في الجنة حسب ما ورد في الآية 58 من سورة يسن ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾. الدلالة الثالثة هي أن الله يحفظ عباده من كل مكروه. فقط هذا المعنى الأخير يتطابق مع معنى «المنقذ» في الكتاب المقدس. يصبح اسم السلام من صفات الفعل في حين أن المعنى الأول من صفات الذات، بأفعاله يمنح الله النجاة والخلاص. الأوثان، على العكس من ذلك، غير قادرة على أن تحقق أي نوع من الخلاص. ويجتهد القرآن كما الكتاب المقدس من أجل إقناع عبدة الأوثان بعجز هذه الآلهة المزيفة. يسأل إرميا: «فَأَيْنَ آلِهَتُكَ الَّتِي صَنَعْتَ لِنَفْسِكَ؟ فَلْيَقُومُوا إِنْ كَانُوا يُخَلِّصُونَكَ فِي وَقْتِ بَلِيَّتِكَ» 2، 28

يذكر القرآن أن إبراهيم قال لأبيه وشعبه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ. قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ الشعراء، 70-72. ثم بعد ذلك ﴿وَقِيلَ لَهُمْ

أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلْ يَنصُرُونَكُمْ أَوْ يَنتَصِرُونَ﴾ الشعراء، 92-93. نفس الفكرة نجدها في الآية: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾ العنكبوت، 17.

يذكرنا هذا بإرمياء الذي يدين الذين «**قَائِلِينَ لِلْعُودِ: أَنْتَ أَبِي، وَلِلْحَجَرِ: أَنْتَ وَلَدْتَنِي**» 2،27. ويسخر إشعياء من عبدة الأوثان :«**قَطَعَ لِنَفْسِهِ أَرْزًا وَأَخَذَ سِنْدِيَانًا وَبَلُّوطًا وَاخْتَارَ لِنَفْسِهِ مِنْ أَشْجَارِ الْوَعْرِ. غَرَسَ سَنُوبَرًا وَالْمَطَرُ يُنْمِيهِ. فَيَصِيرُ لِلنَّاسِ لِلإِيقَادِ. وَيَأْخُذُ مِنْهُ وَيَتَدَفَّأُ. يُشْعِلُ أَيْضًا وَيَخْبِزُ خُبْزًا، ثُمَّ يَصْنَعُ إِلهًا فَيَسْجُدُ! قَدْ صَنَعَهُ صَنَمًا وَخَرَّ لَهُ. نِصْفُهُ أَحْرَقَهُ بِالنَّارِ. عَلَى نِصْفِهِ يَأْكُلُ لَحْمًا. يَشْوِي مَشْوِيًّا وَيَشْبَعُ! يَتَدَفَّأُ أَيْضًا وَيَقُولُ: «بَخْ! قَدْ تَدَفَّأْتُ. رَأَيْتُ نَارًا». وَبَقِيَّتُهُ قَدْ صَنَعَهَا إِلهًا، صَنَمًا لِنَفْسِهِ! يَخُرُّ لَهُ وَيَسْجُدُ، وَيُصَلِّي إِلَيْهِ وَيَقُولُ: «نَجِّنِي لأَنَّكَ أَنْتَ إِلهِي**».144، 14-17 في منظور العهد القديم، يؤكد الله الواحد على وجوده و قدرته، ويؤسس مكانته انطلاقا من الإفلاس المتنبئ به لعبادة الأوثان وهدم معابدها: «**فَيُخْفَضُ تَشَامُخُ الإِنْسَانِ، وَتُوضَعُ رِفْعَةُ النَّاسِ، وَيَسْمُو الرَّبُّ وَحْدَهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ.**[18] **وَتَزُولُ الأَوْثَانُ بِتَمَامِهَا**» أشعياء،17،2-18. كما يرتبط تحطيم الآلهة المزيفة ومعابدها بعقاب الشعوب الوثنية، ويسقط أبناء إسرائيل تحت طائلة ناموس التدمير والإبادة عندما يحيدون عن الإله الحق. لا يمكن للإنسان عموما، ولشعب على وجه الخصوص، أن يحيا ويعيش إلا بعبادة الرب الواحد: «**أَخْبِرُوا فِي الشُّعُوبِ، وَأَسْمِعُوا وَارْفَعُوا رَايَةً. أَسْمِعُوا لاَ تُخْفُوا. قُولُوا: أُخِذَتْ بَابِلُ. خَزِيَ بِيلُ. انْسَحَقَ مَرُودَخُ. خَزِيَتْ أَوْثَانُهَا. انْسَحَقَتْ أَصْنَامُهَا**» إرميا، 50و2. «**لأَنَّهَا أَرْضُ مَنْحُوتَاتٍ هِيَ، وَبِالأَصْنَامِ تُجَنُّ**» نفس المرجع،50،38. «**بَلُدَ كُلُّ إِنْسَانٍ بِمَعْرِفَتِهِ. خَزِيَ كُلُّ صَائِغٍ مِنَ التِّمْثَالِ لأَنَّ مَسْبُوكَهُ كَذِبٌ وَلاَ رُوحَ فِيهِ.**[18] **هِيَ بَاطِلَةٌ، صَنْعَةُ الأَضَالِيلِ. فِي وَقْتِ عِقَابِهَا تَبِيدُ**»51، 17-18 نفس المرجع . بإمكاننا أن نعدد الإستشهادات. ويعبر القرآن بطريقته الخاصة عن الفكرة نفسها :﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ الشعراء، 94-95. يذهب أغلب المفسرين إلى أن «الغاوون» تعني تلك الآلهة، الأوثان. ويتساءلون لماذا سيتم قذف التماثيل في الجحيم. حسب الرازي فإنها ستشكل الوقود الذي يجعل النار مشتعلة.

يوجد إذن ترابط في الرسالتين بين التأكيد على الإله الواحد ونفي وجود الآلهة المزيفة. هذا ما يعبر عنه جيدا استعمال أدوات الاستثناء في العبرية كما في العربية (zûlât^h biltî وإلا ومن دون). يقول لوي ماسينيون أن الله هو المستثنى المطلق. صحيح أن الوحي في العهد القديم ينطلق من المنقذ الوحيد للوصول نحو الإله الوحيد. و لأن الله هو أولا القادر على كل شيء، الذي حرر شعبه من الاستعباد المصري، ثم من المنفى، أرشده على مر تاريخه وسانده في معاركه، فهو إذن خالق الإنسان وكل الكون : «**فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَلْتَفِتُ الإِنْسَانُ إِلى صَانِعِهِ وَتَنْظُرُ عَيْنَاهُ إِلَى قُدُّوسِ إِسْرَائِيلَ**»إشعياء، 17،7. «**أَمَا عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَسْمَعْ؟ إِلهُ الدَّهْرِ الرَّبُّ خَالِقُ أَطْرَافِ الأَرْضِ لاَ يَكِلُّ وَلاَ يَعْيَا. لَيْسَ عَنْ فَهْمِهِ فَحْصٌ.**[29] **يُعْطِي الْمُعْيِيَ قُدْرَةً، وَلِعَدِيمِ الْقُوَّةِ يُكَثِّرُ شِدَّةً**» نفس المرجع ،40، 28-29.

في الخطاب القرآني، على العكس، يأتي الله الخالق في المقام الأول. حسب مأثور السلف فإن الآيات الأولى التي نزلت على الرسول هي : ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق﴾ العلق، 1-2. الخالق هو القادر على كل شيء، ملك ورب كل مخلوقاته، فلا نجاة ولا خلاص إلا به. لكن في كلا الحالتين تبقى النتيجة هي نفسها. ونقرأ في القرآن آية تذكرنا بطبيعة الحال بالآية التي استشهدنا بها من كتاب إشعياء : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ البقرة. 255. لا يصيب الله تعب ولا حاجة له لأن يستريح : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.... وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ العنكبوت، 19 و 22. لا يتوقف الله عن الخلق وفي كل آن هو السند الحي لخلقه. في قراءة حرفية لسفر التكوين 2،2، انتقد المفكرون المسلمون فكرة توقف الله عن الخلق في اليوم السابع ليستريح. لكن من البديهي أن الآية تعني أن الله توقف عن الفعل عندما انتهى من عملية الخلق. انتهى الله من خلق ما أراد خلقه وكان الإنسان آخر خلقه. لكن هذا الخلق لا يمكن أن يستمر بنفسه، فالله يستمر في العمل على أن يحفظ له الوجود وخصوصا على أن يشمل مخلوقاته بالرعاية.

لذا نقرأ في المزامير: «**لاَ يَدَعُ رِجْلَكَ تَزِلُّ. لاَ يَنْعَسُ حَافِظُكَ. إِنَّهُ لاَ يَنْعَسُ وَلاَ يَنَامُ حَافِظُ إِسْرَائِيلَ**» 121، 3-4. يتطابق فعل نوم و"ياشون" في العبرية تماما مع نوم وسنة في الآية القرآنية، بالتالي فإن هناك توافقا تاما بين الرسالتين فيما يخص هذه النقطة.

الرسالة المسيحية إلى اليهود

أما الرسالة المسيحية فهي تتوجه إلى اليهود وتمت الدعوة إليها في وسط يتبنى التوحيد. لا حاجة إذن للتأكيد على وجود الإله الواحد والمنقذ انطلاقا من نفي قيمة الأوثان. لذا فإنه يتم طرح مسألة واحدية الله بصورة غير جدالية. لكن المسيحية تعلم أن التوحيد يقتضي ليس فقط التعبير الخارجي من خلال الشهادة وعبادة خالية من كل طقس وثني، لكن يقتضي أيضا حالة باطنية تعبر عنها. ذلك لأن الإنسان المشتت عبر كل الإغراءات أصبح يعيش في تعدد يتناقض و مبدأ التوحيد وواحدية الله، فلا يمكنه أن يستبطن حقيقة إيمانه برب واحد ومنقذ واحد. يقتضي التوحيد الحي قلبا مجتمعا، أي أنه يجب على الإنسان أن يكون موحدا كي يستطيع أن يعبد فعلا الواحد. ينبغي إذن أن نجاهد ضد التشتت الذي يأتي من عدد لا يحصى من إغراءات العالم. فالعالم الذي يذمه القديس بولس يأخذ مكان الشعوب الوثنية في العهد القديم: «**وَنَحْنُ لَمْ نَأْخُذْ رُوحَ الْعَالَمِ، بَلِ الرُّوحَ الَّذِي مِنَ اللهِ، لِنَعْرِفَ الأَشْيَاءَ الْمَوْهُوبَةَ لَنَا مِنَ اللهِ،**» رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، 2، 12.

-«**أَيْنَ الْحَكِيمُ؟ أَيْنَ الْكَاتِبُ؟ أَيْنَ مُبَاحِثُ هذَا الدَّهْرِ؟ أَلَمْ يُجَهِّلِ اللهُ حِكْمَةَ هذَا الْعَالَمِ؟**» نفس المرجع، 1، 20.

-«**لأَنَّ الْحُزْنَ الَّذِي بِحَسَبِ مَشِيئَةِ اللهِ يُنْشِئُ تَوْبَةً لِخَلاَصٍ بِلاَ نَدَامَةٍ، وَأَمَّا حُزْنُ الْعَالَمِ فَيُنْشِئُ مَوْتًا**»، رسالة الرسول بولس الثانية إلى أهل كورنثوس،7،10.

-«**وَالَّذِينَ يَسْتَعْمِلُونَ هذَا الْعَالَمَ كَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَعْمِلُونَهُ. لأَنَّ هَيْئَةَ هذَا الْعَالَمِ تَزُولُ**»، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، 7، 31.

ينتقد القديس يوحنا بدوره الطابع الخادع للعالم ويسوق قول المسيح لحوارييه 14، 27: «**سَلاَمًا أَتْرُكُ لَكُمْ. سَلاَمِي أُعْطِيكُمْ. لَيْسَ كَمَا يُعْطِي**

الْعَالَمُ أُعْطِيكُمْ أَنَا. لاَ تَضْطَرِبْ قُلُوبُكُمْ وَلاَ تَرْهَبْ». يستأمن يسوع الأب على أتباعه فيقول : «**وَلَسْتُ أَنَا بَعْدُ فِي الْعَالَمِ، وَأَمَّا هؤُلاَءِ فَهُمْ فِي الْعَالَمِ، وَأَنَا آتِي إِلَيْكَ. أَيُّهَا الآبُ الْقُدُّوسُ، احْفَظْهُمْ فِي اسْمِكَ الَّذِينَ أَعْطَيْتَنِي، لِيَكُونُوا وَاحِدًا كَمَا نَحْنُ..... أَنَا قَدْ أَعْطَيْتُهُمْ كَلاَمَكَ، وَالْعَالَمُ أَبْغَضَهُمْ لأَنَّهُمْ لَيْسُوا مِنَ الْعَالَمِ، كَمَا أَنِّي أَنَا لَسْتُ مِنَ الْعَالَمِ**» نفس المرجع ، 17، 11و 14. والحال أن للعالم أوثانه، خصوصا المال: «**لاَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ، لأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُبْغِضَ الْوَاحِدَ وَيُحِبَّ الآخَرَ، أَوْ يُلاَزِمَ الْوَاحِدَ وَيَحْتَقِرَ الآخَرَ. لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَخْدِمُوا اللهَ وَالْمَالَ /مامون**[5]» الإنجيل كما رواه متى ، 6، 24. **لأن** «**وَالْمَزْرُوعُ بَيْنَ الشَّوْكِ هُوَ الَّذِي يَسْمَعُ الْكَلِمَةَ، وَهَمُّ هذَا الْعَالَمِ وَغُرُورُ الْغِنَى يَخْنُقَانِ الْكَلِمَةَ فَيَصِيرُ بِلاَ ثَمَرٍ**» نفس المرجع ، 13،22.

يلعن المسيح الأغنياء. لكن ما معنى الغني؟ إنه ذاك الذي يحب العالم: «**لاَ تُحِبُّوا الْعَالَمَ وَلاَ الأَشْيَاءَ الَّتِي فِي الْعَالَمِ. إِنْ أَحَبَّ أَحَدٌ الْعَالَمَ فَلَيْسَتْ فِيهِ مَحَبَّةُ الآبِ. لأَنَّ كُلَّ مَا فِي الْعَالَمِ: شَهْوَةَ الْجَسَدِ، وَشَهْوَةَ الْعُيُونِ، وَتَعَظُّمَ الْمَعِيشَةِ، لَيْسَ مِنَ الآبِ بَلْ مِنَ الْعَالَمِ**» ،رسالة يوحنا الرسول الأولى، أصحاح 2، 15-16. ليس الغنى أو المال مذموما في حد ذاته، «**وَتَأْتِي عَلَيْكَ جَمِيعُ هذِهِ الْبَرَكَاتِ وَتُدْرِكُكَ، إِذَا سَمِعْتَ لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكَ» التثنية،** 28، 1-14. من جانب آخر فإن الغنى يسمح بالإحسان للفقراء. الشر هو التعلق بالمال، أي عبادة المال.

لا يمكننا أن نتجاهل خصوصية تعاليم المسيح في إطار مجموع المذهب المسيحي، لكن يجب أن نقر أن العهد القديم يطرح قيما مماثلة. الغنى يجعل الإنسان يحيد عن طريق الله. نقرأ نصا في كتاب التثنية: «**اِحْتَرِزْ مِنْ أَنْ تَنْسَى الرَّبَّ إِلهَكَ وَلاَ تَحْفَظَ وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَفَرَائِضَهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ. لِئَلاَّ إِذَا أَكَلْتَ وَشَبِعْتَ وَبَنَيْتَ بُيُوتًا جَيِّدَةً وَسَكَنْتَ،**[13] **وَكَثُرَتْ بَقَرُكَ وَغَنَمُكَ، وَكَثُرَتْ لَكَ الْفِضَّةُ وَالذَّهَبُ، وَكَثُرَ كُلُّ مَا لَكَ، يَرْتَفِعُ قَلْبُكَ وَتَنْسَى الرَّبَّ إِلهَكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ**» 14-8،11. يتناول النبي

5- Mammon : كلمة ذات أصل آرامي وتعني "الغني". لكن البعض يضن أنها كلمة ذات أصول عبرية وتعني المال أو الكنز. في التلموذ كما في العهد الجديد تستعمل كلمة مامون بمعنى التملك المادي، لكن يتم تشخيص هذا المعنى كما يمكن أن نقرأ ذلك في إنجيل متى 6، 24 : «**لاَ يَقْدرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدمَ سَيِّدَيْنِ، لأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُبْغِضَ الْوَاحدَ وَيُحبَّ الآخَرَ، أَوْ يُلاَزمَ الْوَاحدَ وَيَحْتَقرَ الآخَرَ. لاَ تَقْدرُونَ أَنْ تَخْدمُوا اللهَ وَالْمَالَ (أو مامون).** عند القاباليين سيصبح مامون هو ملاك الغنى وشيطان البخل. **المترجم**

هوشع الفكرة نفسها «لَمَّا رَعَوْا شَبِعُوا. شَبِعُوا وَارْتَفَعَتْ قُلُوبُهُمْ، لِذلِكَ نَسُونِي»13، 6.

يصبح القلق بشأن مغريات العالم المادية أخطر من تملكها: «وَلاَ يَصْرُخُونَ إِلَيَّ بِقُلُوبِهِمْ حِينَمَا يُوَلْوِلُونَ عَلَى مَضَاجِعِهِمْ. يَتَجَمَّعُونَ لأَجْلِ الْقَمْحِ وَالْخَمْرِ، وَيَرْتَدُّونَ عَنِّي» هوشع، 7، 14. هنا تفرض كلمات المسيح هذه نفسها علينا «لاَ تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا عَلَى الأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ، وَحَيْثُ يَنْقُبُ السَّارِقُونَ وَيَسْرِقُونَ. بَلِ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ، حَيْثُ لاَ يُفْسِدُ سُوسٌ وَلاَ صَدَأٌ، وَحَيْثُ لاَ يَنْقُبُ سَارِقُونَ وَلاَ يَسْرِقُونَ (.....) فَلاَ تَهْتَمُّوا قَائِلِينَ: مَاذَا نَأْكُلُ؟ أَوْ مَاذَا نَشْرَبُ؟ أَوْ مَاذَا نَلْبَسُ؟ فَإِنَّ هذِهِ كُلَّهَا تَطْلُبُهَا الأُمَمُ. لأَنَّ أَبَاكُمُ السَّمَاوِيَّ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَى هذِهِ كُلِّهَا. لكِنِ اطْلُبُوا أَوَّلاً مَلَكُوتَ اللهِ وَبِرَّهُ، وَهذِهِ كُلُّهَا تُزَادُ لَكُمْ» الإنجيل كما رواه متى، 6، 20-19 و 33-31. نتذكر ما كان المسيح يقوله لمارتا : «فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهَا:«مَرْثَا، مَرْثَا، أَنْتِ تَهْتَمِّينَ وَتَضْطَرِبِينَ لأَجْلِ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ، وَلكِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى وَاحِدٍ. فَاخْتَارَتْ مَرْيَمُ النَّصِيبَ الصَّالِحَ الَّذِي لَنْ يُنْزَعَ مِنْهَا» إنجيل لوقا، 10، 41-42.

التقارب مع القرآن

هذا التقارب بين العهد القديم والإنجيل يمتد إلى القرآن. يذم الوحي الإسلامي الوثنية التي يسميها بالشرك : لا يجوز أن نشرك مع الله، في المعتقد أو العبادة، غيره. غير أنه إذا كان هذا الذم يستهدف الأوثان أولا فهذا لا يمنع أن دلالته أوسع بكثير، إنه موجه ضد كل إنسان يحيد عن الله ويتعلق فقط بالمغريات المادية الدنيوية، أو الذي لا ينشغل إلا بنفسه ويجعل من ذاته مرجعا ومقياسا. يوبخ القرآن ﴿مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ النساء، 4، كذلك في الأعراف 30. والحال أن إبليس هو الشيطان الذي يبعد الإنسان عن الله ويجعله يتعلق بالعالم وصنائعه. لهذا يقول القرآن بشأن القرشيين، أعداء الرسول ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ﴾ الأنفال، 48. يكون فعل التزيين أحيانا من فعل الله في نفس السياق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ النمل 4. في بعض الأحيان يكون هذا الفعل من فعل الأوثان : ﴿وَكَذَلِكَ

زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ﴾ الأنعام، 137. نلامس هنا مشكلة لاهوتية، ألا وهي خلق الله للأفعال الإنسانية. مما لا شك فيه أن إبليس لا يمكن أن يتصرف دون إذن الرب، أما بالنسبة للآلهة المزيفة فمن البديهي أنه لا فعل لها على الإطلاق. حسب أغلب المفكرين المسلمين فإن العلة الفاعلة الأولى لمثل هذه الضلالات هو الخالق، لكن لندع جانبا هذه التفلسف المجرد رغم أنه مرافق للنص القرآني. من جانب آخر فإن الكثير من الآيات تستعمل فعل زين مبنيا للمجهول: زين: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ البقرة، 212، أو ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ آل عمران، 14. انطلاقا من كل هذا فإن القرآن، باسم الواحدية الإلهية، ينتقد كل أشكال التعلق الأثري أو اللاإستصنامي بغير الله.

يحذر العهد القديم والأناجيل الغني الذي يضع ثقته في ثرواته المادية. مكتوب في الأمثال 10، 15: «ثَرْوَةُ الْغَنِيِّ مَدِينَتُهُ الْحَصِينَةُ»، وفي المزامير 52،9: «هُوَذَا الإِنْسَانُ الَّذِي لَمْ يَجْعَلِ اللهَ حِصْنَهُ، بَلِ اتَّكَلَ عَلَى كَثْرَةِ غِنَاهُ وَاعْتَزَّ بِفَسَادِهِ». و يقر القرآن أن الغنى هبة و فضل من الله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ النجم، 48. لذا فإن على الغني أن يسخر ماله لمساعدة الفقراء والبؤساء. لكن لا فائدة في أن يعتقد المرء نفسه غنيا. يقول القرآن في حق أبي لهب، أحد أعمام الرسول وأحد أشد أعداء الإسلام: ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ المسد، 3-2. لكن نقرأ بالخصوص في آل عمران، 181: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ». من كلمة الغنى اشتق فعل استغنى، لذا فإن هذه الآية ذات أهمية بالغة. الله فقط يستطيع أن يستغني عمن سواه، لكن الإنسان، بوصفه مخلوقا، لا غنى له عن الخالق الذي يمنحه الوجود، ولأنه القيوم فهو يمنحه أيضا إمكانية الاستمرار والعيش ويمده بالرزق، فهو الرازق. فمن الوهم إذن أن يظن الإنسان أن بإمكانه أن يستغني عن الله. في جوهره، يبقى الإنسان فقيرا مهما بلغ غناه الفاني، لأنه في حاجة دوما إلى الخالق، الرازق. بنفس روح كتاب التثنية، يذم القرآن غرور الغني:

﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ العلق، 7-6. على العكس فإن ﴿اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران، 97.، خلافا لمخلوقاته: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ فاطر، 15، الله الذي لا حاجة له للمؤمنين: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ﴾. الزمر، 7. الله غني إذن عن الإنسان، فهو خلق كل شيء بمشيئته الخالصة. و رغم ذلك فإنه يقول: ﴿وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون﴾ الذاريات، 56، إلا أن الله ليس في حاجة لعبادتهم. ليست عبادة الله هي الحكمة من الخلق، بل هي سبب وجود المخلوقات. لماذا خلق الله الخلق ؟ انكب علماء الإلهيات والفلاسفة المسلمون على هذه المسألة. يقول الصوفية بأن الله خلق الخلق عن حب خالص، أما ابن سينا فيرجع الخلق إلى الجود، في حين أن أغلب الفقهاء يقولون أن الله خلق الخلق لأن تلك هي مشيئته. لكن هذه إشكالية تطرحها الرسالة بطريقة ضمنية ولا تعالجها بطريقة صريحة، لذا، بصفة مؤقتة، سنضعها جانبا. نشير فقط إلى أنه ورغم اختلاف الأسلوب والسياق الديني، إلا أن الرسالات الثلاث تطرح على المؤمنين موضوع تأمل متشابه، هذا إن لم يكن متماثلا.

يعلن الله في نبوءة إشعياء 7،43 أنه سيجمع شمل شعبه في المشرق والمغرب، ويقول أن «**بِكُلِّ مَنْ دُعِيَ بِاسْمِي وَلِمَجْدِي خَلَقْتُهُ وَجَبَلْتُهُ وَصَنَعْتُهُ**». يفسر دورم[6] في الحاشية أن «**شعب إسرائيل خلق كي يظهر مجد يهفيه وهذا سبب وجوده**». يمكننا أن نؤول هذا النص في سياق النص القرآني المماثل: لا يحتاج الله لأن يظهر مجده، فهذا الإظهار ليس سبب الخلق بل هو سبب وجود مخلوقاته. في نفس الإطار، فإن الله ليس بحاجة إلى القرابين رغم أن الشريعة تأمر بذلك، فعبادة الله خير بالنسبة للإنسان وليس بالنسبة لله:

- «**لِمَاذَا لِي كَثْرَةُ ذَبَائِحِكُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ ؟**» إشعياء، 1، 1.

-«**لِمَاذَا يَأْتِي لِي اللُّبَانُ مِنْ شَبَا، وَقَصَبُ الذَّرِيرَةِ مِنْ أَرْضٍ بَعِيدَةٍ؟ مُحْرَقَاتُكُمْ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ، وَذَبَائِحُكُمْ لاَ تَلُذُّ لِي**» إرمياء، 6، 20

-«**إِنْ جُعْتُ فَلاَ أَقُولُ لَكَ، لأَنَّ لِي الْمَسْكُونَةَ وَمِلأَهَا**» المزامير، 50،12.

6- Édouard Paul Dhorme إدوارد دورم، عالم فرنسي متخصص في الأشوريات والثقافة اليهودية (1881 – 1966). المترجم

يعني هذا حسب دورم أن الله لا يحتاج للبشر. من الناحية الحرفية تشبه هذه النصوص إلى حد كبير نصوص القرآن، أما الاختلافات فتظهر لعلماء الإلهيات أكثر مما تظهر للمتأملين.

هل الله بحاجة إلى البشر؟

بالنسبة للمسيحية، وعلى الرغم من أنها تؤكد على رجس عبادة مامون (المال) وتعلم أن الغنى الحقيقي يوجد في مملكة الرب، إلا أنها لا تذهب لحد تصور إله هو مصدر كل الثروات وغني في حد ذاته بحيث لا يحتاج للبشر. لكن يجب أن نعرف المقصود ب «الحاجة». مما لا شك فيه أن التصور التوحيدي يفترض، في الرسالات الثلاث، أن الله مستقل تماما عما سواه ،أنه لا مصلحة له في خلق الكون، الملائكة والبشر. لكن نجد أنفسنا أمام نفس السؤال: في هذه الظروف الميتافيزيقية لماذا خلق الله الخلق ؟ ولماذا يهتم بمخلوقاته وبالإنسان على الخصوص؟ ما هي قيمة خلقه بالنسبة إليه؟ ليس الإنسان إلا عدما أمام الوجود الإلهي، لماذا الإنسان موجود إذن؟ لماذا يكلمه الله؟ لماذا يهديه ويقوده إليه؟ غياب الحاجة لا يعني غياب الاهتمام ،فموقف الله تجاه مخلوقاته لا يتميز باللامبالاة بحجة أنه لا مصلحة له فيها

إذا كانت دماء الثيران والتيوس لا تنفعه في شيء، إلا أنه ينتظر من الإنسان جوابا : «**هَلْ آكُلُ لَحْمَ الثِّيرَانِ، أَوْ أَشْرَبُ دَمَ التُّيُوسِ؟ اِذْبَحْ للهِ حَمْدًا، وَأَوْفِ الْعَلِيَّ نُذُورَكَ**» **المزامير**، 50، 14. يجب أن نسوق هنا كلمات للمسيح: «**فَقَالَ لَهُ الْكَاتِبُ:**» **جَيِّدًا يَا مُعَلِّمُ. بِالْحَقِّ قُلْتَ، لأَنَّهُ اللهُ وَاحِدٌ وَلَيْس آخَرُ سِوَاهُ.** (أنضر كتاب التثنية، 4،35 و 6، 5-4) **وَمَحَبَّتُهُ مِنْ كُلِّ الْقَلْبِ، وَمِنْ كُلِّ الْفَهْمِ، وَمِنْ كُلِّ النَّفْسِ، وَمِنْ كُلِّ الْقُدْرَةِ، وَمَحَبَّةُ الْقَرِيبِ كَالنَّفْسِ، هِيَ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ». فَلَمَّا رَآهُ يَسُوعُ أَنَّهُ أَجَابَ بِعَقْل، قَالَ لَهُ:«لَسْتَ بَعِيدًا عَنْ مَلَكُوتِ اللهِ». وَلَمْ يَجْسُرْ أَحَدٌ بَعْدَ ذلِكَ أَنْ يَسْأَلَهُ!»** الإنجيل كما رواه مرقس، 12، 32-34

في رسالته الأولى (2، 5) يتحدث بطرس الرسول عن "كهنوت مقدس" و"بيت روحي" من أجل «**تَقْدِيمِ ذَبَائِحَ رُوحِيَّةٍ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ اللهِ بِيَسُوعَ**

الْمَسِيحِ». هل الله بحاجة إلى «الذبائح الروحية» ؟ لا، ولا هو محتاج إلى الذبائح الأخرى. لكنها مقبولة عنده ويستحسنها. بالعبرية "يتقبلها برفق وعطف». هذه الذبائح هي ذبائح القلب. ثمة قرابين إذن غير ذات جدوى، ليس لها بعد مادي ملموس، لكن الله يتقبلها بمرضاته. نجد الفكرة نفسها في العهد القديم. يقول صموئيل : «**هَلْ مَسَرَّةُ الرَّبِّ بِالْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ كَمَا بِاسْتِمَاعِ صَوْتِ الرَّبِّ؟ هُوَذَا الاِسْتِمَاعُ أَفْضَلُ مِنَ الذَّبِيحَةِ، وَالإِصْغَاءُ أَفْضَلُ مِنْ شَحْمِ الْكِبَاشِ**» I، 15، 22. ذلك هو أيضا معنى كلمات داوود في نهاية الكتاب الأول من أخبار الأيام الأول 29، 16–18: «**أَيُّهَا الرَّبُّ إِلهُنَا، كُلُّ هذِهِ الثَّرْوَةِ الَّتِي هَيَّأْنَاهَا لِنَبْنِيَ لَكَ بَيْتًا لاِسْمِ قُدْسِكَ، إِنَّمَا هِيَ مِنْ يَدِكَ، وَلَكَ الْكُلُّ. وَقَدْ عَلِمْتُ يَا إِلهِي أَنَّكَ أَنْتَ تَمْتَحِنُ الْقُلُوبَ وَتُسَرُّ بِالاسْتِقَامَةِ. أَنَا بِاسْتِقَامَةِ قَلْبِي انْتَدَبْتُ بِكُلِّ هذِهِ، وَالآنَ شَعْبُكَ الْمَوْجُودُ هُنَا رَأَيْتُهُ بِفَرَحٍ يَنْتَدِبُ لَكَ. يَا رَبُّ إِلهَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ آبَائِنَا، احْفَظْ هذِهِ إِلَى الأَبَدِ فِي تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قُلُوبِ شَعْبِكَ، وَأَعِدَّ قُلُوبَهُمْ نَحْوَكَ**». نجد فعل "تسر» أيضا في سياق لا يدع أي شك حول معنى الكلمة، وذلك في نبوءة إشعياء : «**هُوَذَا عَبْدِي الَّذِي أَعْضُدُهُ، مُخْتَارِي الَّذِي سُرَّتْ بِهِ نَفْسِي**» 42، 1.

يسمح حضور هذا الفعل بربط القرآن بمجمل هذه النصوص. بالفعل فإن الفعل العربي "رضي» مشتق من نفس الأصل السامي ل راسوه Râsôh، بمعنى قبول عمل أحد ما بسرور. هذا المعنى يرد باستمرار في القرآن : رضا،رضوان. يقول القرآن مثلا: «**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**» الفتح، 18. حدث هذا في الحديبية، في وقت أرسل فيه محمد رسلا إلى مكة ليخلوا بينه وبين الحج لكن بلا جدوى، فبايعه أتباعه وهو جالس تحت الشجرة. سنتحدث فيما بعد عن أهمية الآيات التي يرد فيها فعل "رضي» والأسماء المشتقة منه، وذلك في إطار الفكر التأملي للصوفية المسلمين.

في الإسلام، تلعب الذبائح دورا أقل أهمية مما عليه الأمر في يهودية العهد القديم. فباستثناء ذبح أضحية بعد نذر، لا يمكن أن نذكر إلا طقس عيد الأضحى أو العيد الكبير في العاشر ذي الحجة، وهي سنة مؤكدة بالنسبة لكل مسلم. لكن القرآن لا يتحدث عنها، لذا لا يجب أن نستغرب أن هذا الطقس ليس موضوع

وحي بالنسبة له وأن هذه السنة ليست مصدر أي متعة بالنسبة له. لكن هل نجد في الوحي الإسلامي فكرة «القربان الروحي» ؟ نعم، ولكن باسم آخر. على مستوى العبادات نجد ها حاضرة ضمنيا في الصلاة والزكاة التي تفترضان التواضع والتجرد. على المستوى الروحي نجدها في «الفناء» والتوكل.

التجربة الدينية عند اليهود والمسلمين

في البداية تبدو التجربة الأساسية التي عاشها اليهود على النقيض تماما من التجربة التي عاشها المسلمون. بالنسبة لليهود فإن الله هو الإله الذي أخرجهم من مصر ووعدهم بأرض ثم أعانهم على فتحها والسيطرة عليها. لكن عصيانهم و خيانتهم جعل العقاب ينصب عليهم: تعرضوا للهزيمة والأسر، لكن الله يغفر لهم ثم يمنحهم الحرية. على العكس من ذلك فإن أتباع محمد الأوائل كان عليهم أن يهجروا ديارهم كي يحافظوا على عقيدتهم، فكانت الهجرة. كان عليهم أن يكافحوا من أجل الحفاظ عليها ضد هجمات الوثنيين، ذلك هو الجهاد أو الحرب المقدسة. تخلى المهاجرون الأوائل عن كل شيء وتبعوا الرسول: منازلهم، أموالهم وأهلهم. أما المجاهدون فقد خاطروا بحياتهم وصرفوا أموالهم من أجل تجهيز العتاد، وكل ذلك لأجل الله. لا شك أن الله كان يشملهم بعونه أثناء ذلك، لكنهم بدءوا أولا بأن سلموا أمرهم لله لأنهم استجابوا لدعوته. ما يطلبه الله من البشر هو استجابة مطلقة وغير مشروطة. حسب القرآن هذا بالضبط ما حدث أثناء الميثاق : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ الأعراف، 172. بالنسبة لليهود، وكما سبقنا أن رأينا ذلك، فإن الله هو أولا وقبل كل شيء المنقذ أو المخلص. يقول يهفيه لشعبه، على لسان نبيه إشعياء : «**وَقُلْتُ لَكَ: أَنْتَ عَبْدِيَ. اخْتَرْتُكَ وَلَمْ أَرْفُضْكَ**» 41،9. يأخذ الله مبادرة السلام والتحية: «**لاَ تَخَفْ لأَنِّي مَعَكَ. لاَ تَتَلَفَّتْ لأَنِّي إِلهُكَ. قَدْ أَيَّدْتُكَ وَأَعَنْتُكَ وَعَضَدْتُكَ بِيَمِينِ بِرِّي**»: نفس المرجع، 41، 10

المطلوب من الإنسان هو ألا يحول، داخل نفسه، دون الفعل المخلص لله. فالخضوع للشريعة هو الاعتراف بحب الله للإنسان، والذي نلمسه من خلال

حبه لشعبه: «**إِذْ صِرْتَ عَزِيزًا فِي عَيْنَيَّ مُكَرَّمًا، وَأَنَا قَدْ أَحْبَبْتُكَ. أُعْطِي أُنَاسًا عِوَضَكَ وَشُعُوبًا عِوَضَ نَفْسِكَ**» إشعياء،4،43. نعثر هنا على عبارات في غاية القوة: «**لاَ تَخَفْ لأَنِّي فَدَيْتُكَ**» نفس المرجع ، 1،43. ترتبط فكرة الافتداء في معناها المباشر بأحداث تاريخية : «**لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكَ قُدُّوسُ إِسْرَائِيلَ، مُخَلِّصُكَ. جَعَلْتُ مِصْرَ فِدْيَتَكَ، كُوشَ وَسَبَا عِوَضَكَ. إِذْ صِرْتَ عَزِيزًا فِي عَيْنَيَّ مُكَرَّمًا، وَأَنَا قَدْ أَحْبَبْتُكَ. أُعْطِي أُنَاسًا عِوَضَكَ وَشُعُوبًا عِوَضَ نَفْسِكَ**» نفس المرجع ، 43، 3–4. من الناحية التاريخية يعني ذلك حسب دورم أن «**يهفيه سلم هذه البلدان للغزاة الفرس مقابل حرية إسرائيل**» .لكن كان من السهل إعطاء هذه الفكرة دلالة روحية لها قيمتها في حد ذاتها، بل إننا نجد أن هذه الدلالة متحققة أصلا في العهد القديم لأن بشارة الخلاص موجهة لكل الشعوب . يصبح افتداء منفيي إسرائيل ذا بعد جديد لأنهم ليسوا الأبناء الوحيدين لإبراهيم، إسحاق ويعقوب ، الذين سقطوا في الأسر. هناك أيضا كل الشعوب التي ناصبت العداء لإسرائيل، التي انفصلت عنه والتي يجب وضع حد لشتاتها وإرجاعها داخل حضن الشعب المختار: «**فَلاَ يَتَكَلَّمِ ابْنُ الْغَرِيبِ الَّذِي اقْتَرَنَ بِالرَّبِّ قَائِلاً: «إِفْرَازًا أَفْرَزَنِي الرَّبُّ مِنْ شَعْبِهِ». وَلاَ يَقُلِ الْخَصِيُّ: «هَا أَنَا شَجَرَةٌ يَابِسَةٌ». لأَنَّهُ هكَذَا قَالَ الرَّبُّ لِلْخِصْيَانِ الَّذِينَ يَحْفَظُونَ سُبُوتِي، وَيَخْتَارُونَ مَا يَسُرُّنِي، وَيَتَمَسَّكُونَ بِعَهْدِي: «إِنِّي أُعْطِيهِمْ فِي بَيْتِي وَفِي أَسْوَارِي نُصُبًا وَاسْمًا أَفْضَلَ مِنَ الْبَنِينَ وَالْبَنَاتِ. أُعْطِيهِمُ اسْمًا أَبَدِيًّا لاَ يَنْقَطِعُ. وَأَبْنَاءُ الْغَرِيبِ الَّذِينَ يَقْتَرِنُونَ بِالرَّبِّ لِيَخْدِمُوهُ وَلِيُحِبُّوا اسْمَ الرَّبِّ لِيَكُونُوا لَهُ عَبِيدًا، كُلُّ الَّذِينَ يَحْفَظُونَ السَّبْتَ لِئَلاَّ يُنَجِّسُوهُ، وَيَتَمَسَّكُونَ بِعَهْدِي، آتِي بِهِمْ إِلَى جَبَلِ قُدْسِي، وَأُفَرِّحُهُمْ فِي بَيْتِ صَلاَتِي، وَتَكُونُ مُحْرَقَاتُهُمْ وَذَبَائِحُهُمْ مَقْبُولَةً عَلَى مَذْبَحِي، لأَنَّ بَيْتِي بَيْتَ الصَّلاَةِ يُدْعَى لِكُلِّ الشُّعُوبِ». يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ جَامِعُ مَنْفِيِّي إِسْرَائِيلَ: «أَجْمَعُ بَعْدُ إِلَيْهِ، إِلَى مَجْمُوعِيهِ»**. إشعياء، 56، 3-7

هكذا تصبح مفاهيم مثل الخلاص والافتداء، الجمع المخلص ،ذات بعد كوني، مما يؤدي إلى الانسلاخ عن الخصوصيات التاريخية ويفترض عملية استبطان. فلنستشهد أيضا بنبوءة صفنيا هذه : «**لأَنِّي حِينَئِذٍ أُحَوِّلُ الشُّعُوبَ إِلَى شَفَةٍ نَقِيَّةٍ، لِيَدْعُوا كُلُّهُمْ بِاسْمِ الرَّبِّ، لِيَعْبُدُوهُ بِكَتِفٍ وَاحِدَةٍ. مِنْ عَبْرِ أَنْهَارِ**

كُوشٍ الْمُتَضَرِّعُونَ إِلَيَّ، مُتَبَدِّدِيَّ، يُقَدِّمُونَ تَقْدِمَتِي» 3، 9-10. هكذا يكون الافتداء كمونيا ومرتبطا «بطهارة الشفة»، رمز طهارة أفكار القلب. وستقوم المسيحية بتطهير هذا المفهوم إلى حد بعيد وذلك من خلال عقيدة خلاص البشر على يد المسيح.

روحانية الصحراء في الكتاب المقدس

جعلت التجربة الدينية لخلاص شعب إسرائيل اليهود يعملون على تطوير الفكر التأملي المرتبط بالصحراء، وذلك لأن الله أنقذ موسى خلال اجتيازه للصحراء في وحدته، ومن خلال هذه المحن وفيها يصحو الإيمان والثقة بالله. الأمثلة هنا عديدة، خصوصا في سفر الخروج : «**ثُمَّ ارْتَحَلَ مُوسَى بِإِسْرَائِيلَ مِنْ بَحْرِ سُوفَ وَخَرَجُوا إِلَى بَرِّيَّةِ شُورٍ. فَسَارُوا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فِي الْبَرِّيَّةِ وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً**» 15، 22. ثم يبدأ الشعب يتهامس ضد موسى الذي دعا يهفيه فاستجاب له. نقرأ بعد ذلك: «**فَتَذَمَّرَ كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ فِي الْبَرِّيَّةِ**» 16،2.عندها قال موسى لهارون: «**قُلْ لِكُلِّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: اقْتَرِبُوا إِلَى أَمَامِ الرَّبِّ لأَنَّهُ قَدْ سَمِعَ تَذَمُّرَكُمْ». فَحَدَثَ إِذْ كَانَ هَارُونُ يُكَلِّمُ كُلَّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُمُ الْتَفَتُوا نَحْوَ الْبَرِّيَّةِ، وَإِذَا مَجْدُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ فِي السَّحَابِ**». 16، 9-10. في الصحراء يتجلى الله، وعندما يغضب الله من خيانة شعبه يتوارى فيصبح كل شيئا صحراء، كما لو كان العمل الخلاق يعود أدراجه. نقرأ في كتاب إرميا : «**لأَنَّ شَعْبِي أَحْمَقُ. ...نَظَرْتُ إِلَى الأَرْضِ وَإِذَا هِيَ خَرِبَةٌ وَخَالِيَةٌ (أنضر سفر التكوين** 1،1**، وَإِلَى السَّمَاوَاتِ فَلاَ نُورَ لَهَا) أنضر سفر التكوين** 1،3. ... **نَظَرْتُ وَإِذَا الْبُسْتَانُ بَرِّيَّةٌ، وَكُلُّ مُدُنِهَا نُقِضَتْ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ، مِنْ وَجْهِ حُمُوِّ غَضَبِهِ**» 4، 22-26.

يذكر الأنبياء بأهمية الصحراء ويلومون من ينسى ذلك. مثلا في كتاب إرميا: «**وَلَمْ يَقُولُوا: أَيْنَ هُوَ الرَّبُّ الَّذِي أَصْعَدَنَا مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، الَّذِي سَارَ بِنَا فِي الْبَرِّيَّةِ فِي أَرْضِ قَفْرٍ وَحُفَرٍ، فِي أَرْضِ يُبُوسَةٍ وَظِلِّ الْمَوْتِ، فِي أَرْضٍ لَمْ يَعْبُرْهَا رَجُلٌ وَلَمْ يَسْكُنْهَا إِنْسَانٌ؟**». ثمة روحانية مرتبطة بفضاء الصحراء ستنشأ داخل

اليهودية، سنجدها بعد ذلك عند المسيحيين الأوائل وآباء الصحراء[7]. شيئا فشيئا ستتحول الصحراء إلى رمز. يذكرنا الإنجيل به من خلال صوم المسيح أربعين يوما في الصحراء حيث يحاول الشيطان غوايته. بخصوص يوحنا المعمداني يذكر الإنجيل كلمات لإشعياء 3،40 والتي يجب ترجمتها عكس ما هو شائع : «**صَوْتُ صَارِخٍ فِي الْبَرِّيَّةِ: «أَعِدُّوا طَرِيقَ الرَّبِّ. قَوِّمُوا فِي الْقَفْرِ سَبِيلاً لإِلهِنَا**»، النص الإغريقي في أناجيل متى و مرقس، لوقا ويوحنا يقترح ترجمة صحيحة من العبرية باحترامها تسلسل الكلمات. يكفي أن نضع نقطتين قبل «في البرية». هكذا نتجنب المعنى الخاطئ، فنقول «**صَوْتُ صَارِخٍ : فِي الْبَرِّيَّةِ أَعِدُّوا طَرِيقَ الرَّبِّ**» .

صور التجارة في القرآن

مختلفة هي التجربة الأساسية للمسلمين. لا شك أنه خلال الهجرة كان على النبي وأتباعه أن يجتازوا الصحراء، لكن الله لم يتجل في الصحراء. من وجهة النضر هذه، لا يمكن مقارنة غار حراء، حيث كان محمد يختلي بنفسه وحيث تلقى الوحي لأول مرة، بجبل سيناء. يأتي الوحي المحمدي فجأة من الأعلى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ العلق، 1. كما أنه ليست هناك أية إشارة إلى الحياة السابقة للرجل الذي نزل عليه هذا الوحي، لقلقه الديني، لتأملاته، لتجاربه. إنه وحي عمودي ومفاجئ. ومن هو هذا الرب؟ ليس هو الذي قاد شعبا كما هو إله العهد القديم. إنه الإله الذي خلق وعلم الإنسان الحقائق التي كان يجهلها: ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ العلق، 3-5.

من المؤكد أن الله سيذكر بعد ذلك بكل الأفضال التي أغدق بها على البشرية، وخصوصا بني إسرائيل، ثم على المسلمين أنفسهم. غير أنه ليس إلا ذكرا، لكن ليس ذلك هو الأمر الجوهري.

تجلي الله هو أولا تجلي تعاليه الذي لا يكف القرآن عن التذكير به من خلال عبارة «سبحان الله»، «الله تعالى»، و«الله عز وجل». بعد ذلك يحمد الله، «الحمد

7- أي الرهبان الذين استوطنوا صحراء مصر، فلسطين وسوريا انطلاقا من القرن الرابع الميلادي، وكان الرهبان الأوائل متنسكين يعيشون في هوامش القرى. في مصر سكن بعض الرهبان المقابر، ثم ابتعدوا في اتجاه الصحراء من أجل التأمل والتدبر. حسب بعض المعتقدات الشعبية فإن الصحراء هي موطن سيث، إله الشر عند الفراعنة، أي موطن الشيطان، لهذا اختار الرهبان الصحراء لتحدي الشيطان في موطنه. المترجم.

لله على نعمه». الله في التجربة الإنسانية هو أولا الرب «البعيد»، لا سبيل إليه من خلال التدرج في طريق الحياة. يجب على العكس من ذلك إحداث قطيعة مع الحياة الدنيا (البقرة،85) التي هي نقيض الحياة الآخرة. نقرأ في البقرة، 86 : ﴿أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون﴾. يذم القرآن أيضا أولائك الذين ﴿يشترون الضلالة بالهدى﴾ البقرة، 16 و175، و﴿الكفر بالإيمان﴾ المائدة، 177. من المهم أن نلاحظ استعمال القرآن لقاموس التجارة. لا شك أنه يتوجه في المقام الأول إلى أرباب القوافل والتجار بمكة، المتعلقين بثروات العالم. لكن من الغريب أنه هذه اللغة تنطبق على الله نفسه:﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم﴾ التوبة، 111. هكذا فإن المهاجرين والمجاهدين هم، بالمعنى اللغوي، «مرتزقة الله». فهم تخلوا عن كل شيء من أجله، وإذا كان الله يمدهم بنصره في المعارك و لهم امتيازات الغنائم الحروب، إلا أن ذلك ليس بذي أهمية، فليس ذلك هو أجرهم، كما أن ذلك ليس منتهى رجاء وأمل المؤمنين الحقيقيين : ﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله إنه غفور شكور﴾ فاطر، 30-29. نسوق أيضا هذه الآية : ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ الصف، 11-10.

الله لا ينقذ بالافتداء بل يشتري: بالتجارة يعقد صفقة مع الإنسان ويعد بالخلاص. الشرط الوحيد هو أن يعطي الإنسان كل شيء لله، ثم للفقراء بعد ذلك. يجب على الإنسان أن يتجرد لأنه أمام الله، الغني الوحيد، لا غنى إلا غناه وما يعطيه للإنسان. هذه هي الحقيقة التي تذكرنا بها الصلاة والزكاة و الصدقة. يظهر الله العلي، مرة أخرى، بوصفه المستثنى المطلق و الأسمى، إنه الإله البعيد. لكن عندما يعي القلب هذا البعد المفزع فإنه لا يلبث أن يكتشف داخله حضور

الخالق في فعل الخلق ذاته. يقول الله في سورة ق، 16 : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.

جدلية البعد والقرب، البحث والعثور

تتجه التجربة الإسلامية من البعد نحو القرب من الله، أما التجربة اليهودية فهي تذهب في الاتجاه المعاكس، ويجب على يهفيه أن يذكر شعبه أنه أيضا «إله بعيد» :«**أَلَعَلِّي إِلهٌ مِنْ قَرِيبٍ، يَقُولُ الرَّبُّ، وَلَسْتُ إِلهًا مِنْ بَعِيدٍ ؟**» لإرميا، 23، 23. نجد هنا بذور علاقة جدلية وجودية بين «القرب» و»البعد»،والتي سيكون لها شأن كبير عند الصوفية. بحضوره الكوني في شساعة العالم فإن الله بعيد، وبقربه في القلب يعيش الإنسان تجربة تعاليه البعيد : «**اُطْلُبُوا الرَّبَّ مَا دَامَ يُوجَدُ. ادْعُوهُ وَهُوَ قَرِيبٌ**» إشعياء، 55، 6. ثمة جدلية أخرى، مرتبطة بالأولى، وهي جدلية البحث والعثور، والتي سنتحدث عنها. إذا كان الإنسان عاجزا أن يقوم وحده بالبحث عن الله، بالمقابل فإن الله يعثر على الإنسان. يقول القرآن بشأن النبي: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ الضحى، 6-8. هذه الفكرة حول الفعل الودود والعطوف لله تم استقائها بسهولة من القرآن، ثم كانت موضع تأمل الصوفية المسلمين، كما سنرى ذلك. وهكذا عندما يتوجه الإنسان إلى الله من خلال التوبة، فإنه يجد الله متوجها إليه. إذا دعا المذنبون ربهم بعد اقترافهم لذنوبهم ليغفر لهم ﴿لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ النساء، 64. يقول الله أيضا: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ التوبة، 118. لن نستغرب إذا عثرنا عند أنبياء إسرائيل على كلمات مماثلة، مثلا شوب / يشوب التي تعني يرجع ويعود. وهي نفس أصل الكلمة العربية تاب، يتوب، وهما كلمتان مماثلتان ل ثاب يثوب thâba yathûbu. ينقل إرميا كلمات ليهفيه : ﴿لِذلِكَ هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: «إِنْ رَجَعْتَ أُرَجِّعْكَ، فَتَقِفُ أَمَامِي. وَإِذَا أَخْرَجْتَ الثَّمِينَ مِنَ الْمَرْذُولِ فَمِثْلَ فَمِي تَكُونُ. هُمْ يَرْجِعُونَ إِلَيْكَ وَأَنْتَ لاَ تَرْجِعُ إِلَيْهِمْ﴾ 15، 19. ويكتب زكريا : «**فَقُلْ لَهُمْ: هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: ارْجِعُوا إِلَيَّ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ، فَأَرْجِعَ إِلَيْكُمْ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ**» 1، 3. يحضر الفعلان بصيغة التلازم

ولكن من البديهي أن الله هو الفاعل لكل شيء. يبدو الفعل العطوف لله واضحا في نص إشعياء : «**وَيَكُونُ أنّي قَبْلَمَا يَدْعُونَ أنَا أُجِيبُ، وَفِيمَا هُمْ يَتَكَلَّمُونَ بَعْدُ أنَا أسْمَعُ**» 65، 24 لكن ثمة كلمات أكثر وضوحا وغرابة يتجلى من خلالها الله في كل تعاليه ومبادرته المطلقة: «**أصْغَيْتُ إلَى الَّذِينَ لَمْ يَسْألُوا. وُجِدْتُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَطْلُبُونِي. قُلْتُ: هاأنذا، هاأنذا. لأُمَّةٍ لَمْ تُسَمَّ بِاسْمِي**» إشعياء،65، 1. من جهته فإن القرآن لا يتوقف عن تأكيد أن ﴿الله يهدي من يشاء﴾ البقرة، 213، وأن الله ﴿يتوب على من يشاء﴾ التوبة، 27.

الكثير من علماء الإلهيات المسلمين اعتقدوا أن الدعاء لا يغير شيئا من قضاء الله، ولكن الله قضى سلفا أنه سيستجيب للدعاء الذي يطلب من الناس أن يتوجهوا إليه به. ينطلق الكتاب المقدس والقرآن من تجارب دينية مختلفة لكنهما يلتقيان في نقطة الوصول: العون الإلهي هو آية بالنسبة لشعبه، كما أن الأنبياء هم آيات. يكتب إشعياء «**هأنَذَا وَالأوْلاَدُ الَّذِينَ أعْطَانِيهِمَ الرَّبُّ آيَاتٍ، وَعَجَائِبَ فِي إسْرَائِيلَ مِنْ عِنْدِ رَبِّ الْجُنُودِ السَّاكِنِ فِي جَبَلِ صِهْيَوْنَ**» 8، 18. لكن الفكرة نفسها نجدها في القرآن، فكل شيء آية دالة على الله لمن كانت له بصيرة، الأنبياء هم أيضا آيات ورحمة. في سورة مريم يقول الله عن عيسى : ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾ مريم، 21. يجب عل المؤمن إذن أن يفهم هذه الآيات.

القلب

حسب الكتاب المقدس فإن عصيان وخيانات أبناء إسرائيل تعود لنقص في القدرة على الفهم والمعرفة. فهم عرفوا الله في أفضاله ولكن نسوه خلال نجاحاتهم .لا يكفي أن نلتقي الله في الصحراء بل يجب أن نحفظه داخل أنفسنا في السراء، لا يكفي أن نتلقى الشريعة في سيناء بل يجب أن تكون محفورة في القلب. لهذا يوحي الله لإرميا : «**وَأعْطِيهِمْ قَلْبًا لِيَعْرِفُونِي أنّي أنَا الرَّبُّ، فَيَكُونُوا لِي شَعْبًا وَأنَا أكُونُ لَهُمْ إلهًا، لأنَّهُمْ يَرْجِعُونَ إلَيَّ بِكُلِّ قَلْبِهِمْ**» 24، 7. إذن فكل الأهمية تكمن في القلب. لهذا يطلب كاتب المزامير من الله أن يعطيه قلبا طاهرا 15، 12، وينقل النبي إرميا كلمات يهفيه: «**اِخْتَتِنُوا لِلرَّبِّ وَانْزِعُوا غُرَلَ**

قُلُوبِكُمْ يَا رِجَالَ يَهُوذَا وَسُكَّانَ أُورُشَلِيمَ، لِئَلاَّ يَخْرُجَ كَنَارٍ غَيْظِي، فَيُحْرِقَ وَلَيْسَ مَنْ يُطْفِئُ، بِسَبَبِ شَرِّ أَعْمَالِكُمْ»إرميا، 4،4. «**ليس ثمة شيء أسوء من قلب عنيد، قلب ضال وعنيد**»، إرميا، 18،2. إشعياء، 44، 20. يميز الأنبياء بوضوح بين الشريعة الخارجية والشريعة المستبطنة، لا يمكن للأولى أن تضمن الخلاص. ماسبب ضلال الناس وخسرانهم؟ «**فَقَالَ الرَّبُّ**: «**عَلَى تَرْكِهِمْ شَرِيعَتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا أَمَامَهُمْ، وَلَمْ يَسْمَعُوا لِصَوْتِي وَلَمْ يَسْلُكُوا بِهَا. بَلْ سَلَكُوا وَرَاءَ عِنَادِ قُلُوبِهِمْ وَوَرَاءَ الْبَعْلِيمِ الَّتِي عَلَّمَهُمْ إِيَّاهَا آبَاؤُهُمْ إرميا**، 13-14. يستعمل إشعياء صورة جد معبرة : الشريعة، بالنسبة لمن ينضرون إليها من الخارج، تشبه قاعدة انضباط يفرضها معلم متسلط على تلامذته: «**لِمَنْ يُعَلِّمُ مَعْرِفَةً، وَلِمَنْ يُفْهِمُ تَعْلِيمًا؟ أَلِلْمَفْطُومِينَ عَنِ اللَّبَنِ، لِلْمَفْصُولِينَ عَنِ الثُّدِيِّ؟ لأَنَّهُ أَمْرٌ عَلَى أَمْرٍ. أَمْرٌ عَلَى أَمْرٍ. فَرْضٌ عَلَى فَرْضٍ. فَرْضٌ عَلَى فَرْضٍ. هُنَا قَلِيلٌ هُنَاكَ قَلِيلٌ**». 28، 9-13.

إذا اقتصرت الشريعة على شقها الخارجي فهي مصدر هلاك، ويذكرنا هذا بصورة الشريعة التي ينتقدها الرسول بولس. بالمقابل فإن الشريعة المستبطنة تحمل قوة الخلاص لأنها تربط الإنسان بالله : «**بَلْ هذَا هُوَ الْعَهْدُ الَّذِي أَقْطَعُهُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ بَعْدَ تِلْكَ الأَيَّامِ، يَقُولُ الرَّبُّ: أَجْعَلُ شَرِيعَتِي فِي دَاخِلِهِمْ وَأَكْتُبُهَا عَلَى قُلُوبِهِمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهًا وَهُمْ يَكُونُونَ لِي شَعْبًا**» إرميا،31،33. استبطان الشريعة هذا يؤسس لقيم نجدها شبه حرفيا في الرسالة المسيحية: «**هَا إِنَّكُمْ لِلْخُصُومَةِ وَالنِّزَاعِ تَصُومُونَ، وَلِتَضْرِبُوا بِلَكْمَةِ الشَّرِّ. لَسْتُمْ تَصُومُونَ كَمَا الْيَوْمَ لِتَسْمِيعِ صَوْتِكُمْ فِي الْعَلاَءِ. أَمِثْلُ هذَا يَكُونُ صَوْمٌ أَخْتَارُهُ؟ يَوْمًا يُذَلِّلُ الإِنْسَانُ فِيهِ نَفْسَهُ، يُحْنِي كَالأَسَلَةِ رَأْسَهُ، وَيَفْرُشُ تَحْتَهُ مِسْحًا وَرَمَادًا. هَلْ تُسَمِّي هذَا صَوْمًا وَيَوْمًا مَقْبُولاً لِلرَّبِّ؟ ... أَلَيْسَ أَنْ تَكْسِرَ لِلْجَائِعِ خُبْزَكَ، وَأَنْ تُدْخِلَ الْمَسَاكِينَ التَّائِهِينَ إِلَى بَيْتِكَ؟ إِذَا رَأَيْتَ عُرْيَانًا أَنْ تَكْسُوهُ، وَأَنْ لاَ تَتَغَاضَى عَنْ لَحْمِكَ**» إشعياء، 58، 5 و7.

يمدنا المسيح بتعاليم مشابهة، فهو يذم نفاق الذين لا يصومون إلا بجوارحهم، «إنجيل متى، 6، 17–16، يجب على الصوم أن يكون صوم الباطن فلا يطلع عليه إلا الله: «**بَلْ لأَبِيكَ الَّذِي فِي الْخَفَاءِ. فَأَبُوكَ الَّذِي يَرَى فِي الْخَفَاءِ يُجَازِيكَ عَلاَنِيَةً.**» متى، 18،6. الله حاضر في أعماق القلب، لكن صفاء القلب شيء ضروري، من هنا نستشف أهمية النص الثامن من عضات الجبل:

«**طُوبَى لِلأَنْقِيَاءِ الْقَلْبِ، لأَنَّهُمْ يُعَايِنُونَ اللهَ**» متى، 8،5. وبخصوص مثل المزارع، ينقل القديس لوقا شرح المسيح : «**وَالَّذِي فِي الأَرْضِ الْجَيِّدَةِ، هُوَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْكَلِمَةَ فَيَحْفَظُونَهَا فِي قَلْبٍ جَيِّدٍ صَالِحٍ، وَيُثْمِرُونَ بِالصَّبْرِ**» لوقا، 8، 15. تذكرنا عبارات لوقا بمفهوم Kalokagathia كالوكاغاتيا [8] عند الكتاب الأخلاقيين الإغريق والتي تعني جمال السلوك الأخلاقي عند الإنسان النبيل. المسيح نفسه «**وَدِيعٌ وَمُتَوَاضِعُ الْقَلْبِ**» متى، 11، 29، كلماته تلهب قلوب أتباع ايموس[9]: «**أَلَمْ يَكُنْ قَلْبُنَا مُلْتَهِبًا فِينَا إِذْ كَانَ يُكَلِّمُنَا فِي الطَّرِيقِ وَيُوضِحُ لَنَا الْكُتُبَ؟**» لوقا، 24، 32. يكتب القديس بولس : «**لأَنَّ الْقَلْبَ يُؤْمَنُ بِهِ لِلْبِرِّ، وَالْفَمَ يُعْتَرَفُ بِهِ لِلْخَلاَصِ**» رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، 10، 10. وهو يصلي من أجل مؤمني أفسس «**كَيْ يُعْطِيَكُمْ إِلهُ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَبُو الْمَجْدِ، رُوحَ الْحِكْمَةِ وَالإِعْلاَنِ فِي مَعْرِفَتِهِ، مُسْتَنِيرَةً عُيُونُ أَذْهَانِكُمْ، لِتَعْلَمُوا مَا هُوَ رَجَاءُ دَعْوَتِهِ، وَمَا هُوَ غِنَى مَجْدِ مِيرَاثِهِ فِي الْقِدِّيسِينَ**». رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، 1، 17-18.

من خلال كل هذه الإستشهادات نحن لا نسعى إلا إلى التأكيد على أهمية القلب دون الإشارة إلى العقائد الضمنية بهذا الشأن، ذلك ليس لأننا نحط من قدر أهميتها الأساسية، لكن لأن المعتقدات العقائدية متباعدة .على العكس من ذلك، فإن اكتشاف الدور الذي يلعبه القلب من خلال تأمل الرسالات الثلاث يشكل نقطة التقاء. فلنبتهج ونهنأ أنفسنا لأننا وجدنا نقطة الالتقاء هذه !

لا يجب علينا أن نخفي أنه، ولحد الآن، ثمة أوجه اختلاف تضل قائمة، لكنها تنزع نحو الاختفاء. بالنسبة لليهود والمسيحيين فإن القلب هو مكان الحب:«**فَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ**». التثنية، 6،5، «**ثُمَّ إِنْ طَلَبْتَ مِنْ هُنَاكَ الرَّبَّ إِلهَكَ تَجِدْهُ إِذَا الْتَمَسْتَهُ بِكُلِّ قَلْبِكَ وَبِكُلِّ نَفْسِكَ**» نفس المرجع .4، 29.

8- Kalokagathia : تعني في الفلسفة الإغريقية الجمال كغاية، تناسق ولذة. كما تعني كذلك الخير الأخلاقي. المترجم

9- إشارة لبلدة إيموس القريبة من القدس حيث تجلى المسيح، بعد بعثه من موته، لاثنين من أتباعه كانا في طريق مغادرة القدس فارين وقد تملكهما اليأس بعد موت المعلم. وقد قاما باستضافته لديهم وهم يجهلون هويته ف «أخذ الخبز، باركهم ثم أعطاهم إياه. عندها تفتحت أعينهم فعرفوه . إنه السيد المسيح» إنجيل لوقا. فاستعادا عندها الفرح والأمل والإيمان بالله. المترجم

تسترجع الأناجيل وصية الحب هذه وتضعها في المقام الأول و فوق كل الوصايا لأن «الله حب» يوحنا، 1-4، 16. لكن الإسلام، على الأقل كما يتصوره عدد مهم من المسلمين الشرعويين، يقلل من قيمة الحب هذه إلى حد أنها تختفي تماما. الصوفية فقط يعيدون للحب قيمته ومكانته. مهما يكن الأمر فإن القرآن يؤكد على أهمية القلب و«الصدر» و«السر». سنكتفي ببعض استشهادات من بين آيات كثيرة. يقول الله لمحمد: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾؟ «الشرح، 1. ليس هذا امتيازا اختص به الرسول، يقول القرآن : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ الأنعام، 125. فيصبح هذا الإنسان «عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ». الزمر، 22. ويطلب موسى من ربه أن يشرح صدره (20، 25)، وعندما يذكر الله إبراهيم بيوم الحساب (26، 89 - 90) يتحدث عن المتقين الذين يأتون الله «بقلب سليم» (37، 84) أما الكفار والمنافقون ف ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ 2، 10. كما أنه بذكر الله تطمئن القلوب (13، 28): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح، 4، ويوعد بالجنة أولائك الذين يخافون الرحمان بالغيب وقلبهم منيب. وتذكر الآية 106 من سورة النحل بمن ﴿قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ لأن ﴿مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾، التغابن، 11. نكتفي بهذه الأمثلة، لكن نشير إلى أنه في القرآن كما في الكتاب المقدس يمكن للقلب أن يفسد ف «يشْرَحَ» الله ﴿بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ النحل 106. عندها ﴿يطبع الله على هذه القلوب﴾ الأعراف 101. في كل الحالات فإن الله يسبر أغوار القلب، كما أنه ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾، الأنفال، 24.

يتناول القرآن أيضا مفهوم «السر»، لكن لا يبدو أن هذه الكلمة تعني مباشرة قرار القلب الأكثر عمقا. بل ينطبق بالخصوص على سر الأعمال التي يواريها الإنسان، عكس الأعمال التي يقوم بها علانية، كما أنه يرتبط عموما بجميع المشاعر والأفكار التي لا نكشف عنها ولكن الله على علم بها. في المصطلح الصوفي سيقترن مفهوم السر بدلالة أنطولوجية[10]، فهو يحيل على الحقيقة الأكثر جذرية وعمقا للوجود الإنساني.

10- Ontologie: كلمة تعني «علم الكائن «أو الوجود أو الكينونة، أي دراسة الخصائص العامة لكل ما هو موجود، فهي تحيل على البعد الأساسي في كل إنسان. المترجم

هكذا فإن رسالة الكتاب المقدس موجهة لأشخاص كانوا في حالة وجودية مختلفة عما كان عليه الأمر بالنسبة للمسلمين الأوائل. كان اليهود بحاجة للتقوى والفكر في طريقهم نحن تصور الله كمخلص، وأولا كمخلص لشعبه. وانطلاقا من ذلك نحو تصور الله كرب كوني وخالق ذي قدرة مطلقة. على النقيض من ذلك فإن الإسلام وضع أتباعه على طريق الاتجاه المعاكس: في نقطة البداية فإن الله هو الرب في تعاليه المطلق، يتكلم في أبديته، يهيمن على تاريخ البشر من عليائه، ثم يتجلى كمخلص رحيم، ثم تتحول مشيئته الصاعقة والتي لا مرد لها بالنسبة للمؤمنين إلى إرادة. والحال أنه في العربية كما في العبرية، يتضمن مفهوم الإرادة فكرة الحب. كان من الطبيعي إذن أن يتلاقى الطريقان، ليس على مستوى المسار التاريخي أو الخارجي، بل داخل تجربة تأمل المؤمنين للرسالة التي تلقوها هكذا التقت التجربتان في مكان يطلق عليه الكل اسم «القلب». تأمل الصحراء، والشريعة التي أعطيت لهم جعلت اليهود يكتشفون مفهوم القلب، أما تدبر الهجرة والجهاد فقد قاد المسلمين إلى الاكتشاف نفسه. بالنسبة لهم فإن الهجرة والجهاد هما علامات خلو القلب من النفاق ودليل على حقيقة الإيمان. بالنسبة للمسيحيين، الورثة المباشرون للتجربة اليهودية، فهم يضعون أنفسهم مباشرة في مستوى القلب. القلب إذن هو نقطة المركز التي تلتقي فيها الرسالات الثلاث، على الرغم من التعارضات العقدية التي تميزها، وهذه الرسالات نفسها هي التي تقودنا لهذه النقطة.

والحال أن القلب هو المكان الذي تتجذر فيه التجربة الروحية للصوفية في الديانات التوحيدية الثلاث، لهذا فنحن سنعرج على تجارب الصوفية. هناك قراءة وخصوصا فهم صوفي لكل من الرسالات الثلاث، كل رسالة تتكيف لهذا الفهم بطريقتها الخاصة. لا يتعلق الأمر باختزالها إلى نفس المعطى، ولا بالتركيز على نسبيتها حسب عوامل تاريخية خارجية. إذ يعيش الصوفي اليهودي كل رسالته، كما يعيش الصوفي المسيحي كل رسالته و الصوفي المسلم كل رسالته. لكن عندما يعيش كل واحد منهم قيمه الخاصة فهو يصبح قادرا فعلا على أن ينفتح على قيم التجربتين الأخريين، عندها تنشأ وحدة شعور لا جدال فيها

فتلمع وتشرق على مستوى التجربة الدينية التي التي لا يستطيع إلا القلب النفاذ إليها.

التجربة والحقيقة

فيما عدا ذلك، فإن التباعد هو السائد. من هو الله في حد ذاته؟ لا يمكن لأولئك الذين يعبدونه أن يعرفوا ذلك بالضبط إلا في الحياة الأخرى. ما هي هذه الحياة الأخرى؟ يجب على الإنسان أن يعيشها كي يعرف ما هي. الشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة لمسألة الطبيعة ومصير الإنسان. فيما يخص هذه القضايا المختلفة المتعلقة بالحقيقة الأولى والأخيرة، فكل من الرسالات الثلاث تقترح أفكارا بعيدة عن مستوى التوافق. ومن غير المجدي البحث عن إمكانية لمصالحتها: إما أنها كلها مخطئة، وإما أن أحدها فقط على صواب. إذن فأية دلالتها نستشفها من أشكال التوافق والتماثل عند الصوفيين؟ هل يجب علينا أن نقول أنها وحدها تكتسي أهمية لأنها فقط نشكل نقط التقاء؟ في حين أن الحقيقة التي تعتبر نفسها كذلك وتضع نفسها على طرف النقيض من الخطأ لا تكتسي أية أهمية ولا يجب أخذها بعين الاعتبار بسبب أنها تدخل في علاقة تعارض؟ يضن البعض ذلك، وهم يتساءلون، كما فعل بيلاطوس[11] : «**ما الحقيقة؟**». لكن إذا لم تكن هناك حقيقة، فهل يعني هذا أن هذه التماثلات نفسها ليس لها أي معنى؟ ما أهميتها من حيث خصوصيتها؟ ألا تملك إلا دلالة أنثروبولوجية وإنسانية ؟ يمكن أن نقول أنهم هكذا هم بعض الأنماط من البشر (الصوفية) ولا شيء أكثر. هناك أنماط أخرى، ونحن نكتفي بترتيبهم. لكن العقل الموضوعي والمرتب هو أيضا نمط من العقل، فهل سيضع لنفسه أيضا مرتبة؟ ما قيمة هذا الترتيب؟ نسقط هنا في نزعة نسبوية كاملة. إما أنه لن يخضع نفسه لترتيب فيضع نفسه، باسم انثروبولوجيا مسماة علمية، فوق الأنماط الأخرى التي يقسمها ويرتبها. لكن بأي حق؟ هل يمكن للفكر العلمي لمرحلة ما أن يمتلك قيمة مطلقة؟

من حقنا إذن أن نعتقد بوجود حقيقة، حتى ولو لم يكن للإنسان أن يطمح لمعانقتها واكتشافها في كليتها. ولأنه توجد حقيقة، فإن التماثلات الصوفية

11- حسب المعتقدات المسيحية، هو الحاكم الروماني الذي سلم المسيح ليصلب. المترجم

الصادرة عن رسالات متعارضة ومتنافية يصبح لها معنى. لكن ما هي هذه الحقيقة؟ هل تكمن في تعابير وصيغ الرسالات ؟ نعم ولا.

-نعم لأن الكتب المنزلة الثلاثة تنقل إلينا حرفيا عددا من أركان الإيمان التي يجب أن نقبل بها، لكنها تتنافى ويناقض بعضها بعضا من ديانة توحيدية لأخرى. كل مؤمن سيعتقد إذن أن حقيقة دينه هي الحقيقة ذاتها.

-لا، لأنه ليست هناك أي رسالة تأمر بالامتثال للمعنى الحرفي وجمع عدد من العقائد الثابتة ثم حفظها بعد ذلك والدفاع عنها كنسق مماثل لرأسمال معرفي. لا شك إذن أن عمل اللاهوتيين، الذين يحولون المعطى المنزل لمعطى صلب من خلال صيغ عقائدية صارمة، هو عمل ذو فائدة، بل هو ضروري للمؤمنين من كل دين. الإنسان كائن عاقل، لذا لا يمكنه أن يكتفي بالإيمان الساذج، يجب عليه أن يعرف ما يؤمن به ولماذا يؤمن به، بمعنى أنه يجب عليه أن يعقل إيمانه. لكن ليست هذه هي غايته الدينية والروحية الأخيرة، بل يجب عليه خصوصا أن يعيش إيمانه، مما يفترض طريقا يجب إتباعه. يصف الصوفية لنا طرق هذه الحياة، طرق وإن لم تكن متماثلة فهي متوازية، ثم تلتقي في "إلى ما لا نهاية له" في الله: هذا أمر لا ريب فيه وسنقوم بإثباته.

جهنم

ألن يقول قائل أن طريقا واحدة تقود إلى الله ما دام أن الحقيقة واحدة ؟ ثمة من يساند وجهة النضر هذه، وهي لا تخلو من منطق. لكن المنطق ليس هو الحياة، كما أن الحياة تحقق ما كان يبدو مستحيلا من الناحية المنطقية أو على الأقل غير محتمل. كيف تطرح المسألة إذن بصفة ملموسة؟ تدعوا الرسالات الثلاث الإنسان للتوجه نحو الله، الله الواحد. يستجيب اليهود، المسيحيون والمسلمون للنداء، فيسلكون الطريق، ها نحن ذا إذن سالكون فوق الأرض طوال وجودنا الأرضي. هل ستعلن كل طائفة من المؤمنين، باسم حقيقة دينها، أن الطائفتين الأخريين لا يمكنها أن تصل إلى الله لأنها مخطئة وضالة، أنها ستلعن ويلقي بها في الجحيم؟ نجد هذا الموقف عند هذه الطائفة أو تلك، خصوصا لدى المسيحيين والمسلمين الذين يمتلكون، بخصوص جهنم، نصوصا أكثر وضوحا مما هو عليه الأمر عند اليهود. بالنسبة للفكر المسيحي فإنه يبدو أن مثل هذه الأحكام قد

اختفت، ولم يعد يتم تأويل العبارة الشهيرة «**لا خلاص خارج الكنيسة**» يكتسي نفس الصرامة المعهودة قديما. إنه لفشل كبير بالنسبة للمسيح المخلص، للراعي الطيب، إذا كان الكثير من المسيحيين سينتهي بهم الأمر في النار الأبدية !. هل ما زال المسلمون يعتقدون أن اليهود والمسيحيين سيلقى بهم في جهنم؟ عند البعض منهم لا زال هذا الاعتقاد قويا. يمن تبرير هذا الأمر من خلال العديد من الآيات القرآنية، لكن ليس ثمة قول صريح، فكل شيء رهين بالتأويلات. نجد نصا أو نصين ايجابيين تجاه المسيحيين، خصوصا المائدة، 82 والذي يقول أنهم الأكثر قربا من المؤمنين مودة. لكن في نصوص أخرى نجد أن من يعتنق عقائدهم هو من الكفار: (المائدة، 17 و72). والحال أن مصير الكفار هو جهنم (آل عمران، 12). أما اليهود فهم ملعونون أكثر من مرة: (المائدة، 13 و 64)، بل إنهم أشد الناس عداوة للمؤمنين (المائدة، 82). فقط أهل الكتاب الذين لم يحذفوا من كتبهم البشارة بمقدم محمد أو لم يكتموها، فعرفوه واتبعوه، هم فقط يستحقون الرحمة. والآخرون؟: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ البقرة، 121. من هم الخاسرون ؟ حسب المفسرين، هم اليهود الذين يمارسون شريعتهم والمنافقون الذين يظهرون إيمانا صادقا لكن أعمالهم لا خير فيها ولا ثواب. لكن هذه النصوص تقبل تفسيرات متنوعة: على المسلمين إذن أن يوضحوا اليوم كيف يفهمونها.

في العهد القديم، ليس الشيول Shéol [12] إلا مقام الأموات، لا نجد ذكرا لمفهوم جهنم. كثيرا ما يذكر غضب يهفيه (مثلا إشعياء، 30، 27).، غير أن نار السماء تهلك بالخصوص الشعوب المتمردة والعاصية فوق الأرض. قد تكون فكرة العذاب الأبدي ليست غائبة تماما، إذ نقرأ مثلا في المزامير، 140، 10 : «**لِيَسْقُطْ عَلَيْهِمْ جَمْرٌ. لِيُسْقَطُوا فِي النَّارِ، وَفِي غَمَرَاتٍ فَلاَ يَقُومُوا**». لكن ليس من المؤكد أن الأمر يتعلق بجهنم ،لذا نجد أن العهد القديم لا يدعو قط

12- Sheol : كلمة عبرية تعني «مقام الموتى» أو «القبر المشترك للبشرية». لكن ليس من الواضح إن كان يتعلق الأمر بعالم أخروي. تصفه التوراة العبرية كمكان يجتمع فيه العادل والظالم، الملك والعبد، الفاسق والتقي بعد مماتهم، فيلبثون هناك في صمت ويتحولون إلى تراب. لكن لا يتعلق الأمر بمصير نهائي إذ تشير بعض النصوص (المزامير، 13،86) إلى من ينجو من الشيول ويغادره. المترجم

اليهود للحكم على غير اليهود بالعذاب الأبديما دام أن عقاب الكفار يتم في هذه الدنيا. بالنسبة لموقف المسيحيين من اليهود فيحدده القديس بولس بوضوح : **«مِنْ جِهَةِ الإِنْجِيلِ هُمْ أَعْدَاءُ مِنْ أَجْلِكُمْ، وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الاخْتِيَارِ فَهُمْ أَحِبَّاءُ مِنْ أَجْلِ الآبَاءِ، لأَنَّ هِبَاتِ اللهِ وَدَعْوَتَهُ هِيَ بِلاَ نَدَامَةٍ»** رسالة بولس الرسول، 11، 28-29. إذن فاضطهاد اليهود على يد المسيحيين لا يمكن أن يجد له مبررا في الكتاب المقدس.

هكذا، ورغم إمكانية الاصطدام برفض من طرف الإسلام الشرعوي والحرفي، إلا أنه يمكننا أن نقبل بكون مؤمني الديانات التوحيدية الثلاث يمكنهم أن يصلوا لتوافق حول فكرة أن كل إخوانهم مدعوون لحياة القلب ،إلى سلوك الطريق نحو الله من خلال ثلاثة سبل تتشكل من مراحل تتحدد من خلال النصوص المقدسة التي يتبناها كل واحد منهم. سنلاحظ التشابهات بين الأوصاف التي يقدمها الصوفية اليهود، المسيحيون والمسلمون لهذه المراحل.

الصوفية والرسالة

فلنبحث إذن كيف يتلقى هؤلاء الصوفية الرسالة. بصفة عامة فإنهم يتلقونها مثل كل إخوانهم في الدين. لكن لهم طريقتهم الخاصة في قراءة الرسالة، فهم لا يسعون إلى استخراج حقائق عقائدية ولا إلى تعريفها من خلال صيغ لاهوتية. في أحسن الأحوال هم يحتاطون كي لا يكون الوصف الذي يقدمونه لتجربتهم متعارضا مع المبدأ الأساسي لديانتهم وإيمانهم. والحال أن تأملاتهم، التي تحكم وتنير حياتهم، تنبني على تلك النصوص التي أشرنا إلى أنها متماثلة داخل الديانات الثلاث. لا يمارس الصوفية لا علم اللاهوت التجريدي ولا التبريري، لا يقارنون، لا يدحضون لا يبالون بالفهم التاريخي لكتبهم المقدسة، لا يفسرون تكوينها وتطورها. هم يعيشون تجربة «الخلوة» من خلال تدبر بعض الكلمات، بعض الجمل التي تحمل في طياتها التجربة الدينية الجماعية للمؤمنين الأوائل وللأجيال المتعاقبة، لكنها تنبض بروح فردية تعيد إليها الحياة من أجلهم دونما أن ينقص المعنى الذي تكتسيه بالنسبة للجميع .

هكذا، وبالنضر للحياة الروحية للأشخاص المتمسكين بديانة توحيدية في هذه الدنيا، فإن مختلف الصوفية يكتشفون ويكشفون عن قيم متقاربة بعضها من بعض لدرجة أنه يمكننا أن نقول أنها تعبير عن نفس الروح. هكذا، وفي عالمنا الذي تسوده الفرقة، يصبح الفكر الصوفي، الذي تلهمه الديانة التوحيدية، تعبيرا عن وحدة الله الذي تصبو إليه البشرية، مما يسمح باعتبار الرسالات الثلاث حاملة لخطاب واحد. فهذا الفكر يدعو كل الناس أن يبحثوا ويعثروا على الله، الذي هو فقط الإله الحق في أعماق قلوبهم.

بالنسبة للحقيقة العقائدية، باعتبارها معطى أساسيا للوحي، فهي موجودة بلا شك، وإلا لانهار كل شيء. لا شك أنها حية في قلوب المؤمنين، بل حتى في قلوب غير المؤمنين. قد تكون كذلك على غير وعي منهم، على الأقل بالنسبة للأغلبية منهم. سيتضح كل شيء في العالم الآخر، أو بالمعرفة، كما يقول ابن عربي، عندما يقوم الإنسان بالسفر ليس إلى الله بل في الله. ألم يكتب بولس الرسول : «**فَإِنَّنَا نَنْظُرُ الآنَ فِي مِرْآةٍ، فِي لُغْزٍ، لكِنْ حِينَئِذٍ وَجْهًا لِوَجْهٍ. الآنَ أَعْرِفُ بَعْضَ الْمَعْرِفَةِ، لكِنْ حِينَئِذٍ سَأَعْرِفُ كَمَا عُرِفْتُ**» ؟ الأولى إلى أهل كورنثوس، 13، 12

الفصل الثالث

الإيمان بين العقل والحياة

يمكننا اعتبار القلب بمثابة المركز الأساسي الذي تتجه نحوه الديانات التوحيدية الثلاث كما يتلقاها مؤمنون شغوفون بالروحانية، فالنصوص تدعوهم لذلك. ولأنهم يتحدثون لغة القلب فالصوفية يعبرون عن هذا التقارب، وعن الكيفية التي يصبح إيمان كل واحد منهم، يهوديا كان، مسيحيا أو مسلما، تجربة دينية ملموسة. لكن يجب أن نتقدم في هذه الطريق بحذر وتبصر. إذا كان استبطان العقائد في القلب يسمح بظهور وحدة قصدية في الأفق لم يكن للأشكال العقائدية أن تكشف عنها، فإنه لا يجب أن نضن أن كل المعتقدات التي تفصل وتفرق ليست إلا أشكالا دينية ثانوية وغير ذات جدوى. بتذكيرنا المتواصل بوجود هذه الاختلافات الجوهرية فنحن لا نسعى إلى إرضاء اللاهوتيين النظريين والمؤمنين أو السلطات الدينية التي تؤكد انتمائها العميق لأفكارهم النظرية والعقائدية. نحن نريد أن نوضح أنه بحديثنا عن هذه الاختلافات نفسها استطعنا، على المستوى الروحي، أن نصل لبعض التقاربات. والصوفية هم أول من يحذر من مغبة تبني مقاربة متسرعة، ويتجلى ذلك في كونهم يتخذون من نصوصهم الكتابية مرجعية ،حيث يستقون منها ألفاظا وعبارات محملة في نضرهم بقيم ذات غنى خاص، وأيضا لأنهم يرتكزون على أفكار مستوحاة من العقائد التي ينتمون إليها بصفتهم مجرد مؤمنين.

مفارقة اللغة الصوفية : إحالاتها على العقيدة

ما هي مفارقة اللغة الصوفية؟ إنها تتجلى في كونها تسعى لوصف ونقل تجربة لا يمكن الإخبار عنها. لكن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، بالنسبة للصوفية أن يتأكدوا أنهم قد عاشوا نفس الحالات الروحية. لا أمل لهم

إذن في أن يجدوا وسيلة كي ينفذ القارئ العادي، حتى ولو كان مؤمنا، إلى عالمهم الروحي. اللغة الصوفية لغة إشارية، مجازية ورمزية، لكنها دوما مفارقة لموضوعها. اللغة الصوفية تعتمد الإيحاء، وهي دعوة للتفكير والتأمل، تفتح آفاقا لكنها غير قادرة أبدا على احتواء موضوعها بدقة. قد نتساءل إن كان لهذه اللغة حقا ثمة موضوع في الوقت الذي تغوص فيه في الذاتية الأكثر عمقا. بل إنه ليس بإمكانها حتى أن تقنعنا أن لهذه الذاتية وجودا حقيقيا وأنها ليست إلا خيالات واهية، أحلاما جوفاء، بل أيضا استيهامات مرضية. لم يقم أي صوفي أبدا بنقل التجربة التي عاشها إلى أي كان. في أحسن الحالات، لا يمكنه إلا أن يشير إلى تلك التجربة ويومأ إليها ولكن فقط للذين يستطيعون استشعار وفهم ما يوم ء إليه. لكن من هم الأشخاص الأكثر قدرة على ذلك؟ إنهم بالضبط أولائك الذين يعرفون، وعلى وجه الخصوص أولائك الذين يشتركون مع الصوفي في إيمانه الأساسي ويمتلكون نفس العقل العقدي.

إن الواقع الذي يريد الصوفي وصفه، إذا كان هناك ثمة واقع ، يجد حدوده في خطاب الصوفي نفسه، وهي حدود يمكن أن يمتد إليها الفهم دون أن يقدر أبدا على بلوغها. بالفعل فحينما نقرأ نصا صوفيا، يمكن أن نتأثر، أن نتزعزع ، وننجذب إلى سره المتحمس، لكن عقلنا هو من يحاول أن يفهم. يمكن أن نعتقد أننا قد بلغنا حالة الإشراق ولكننا لا نعرف إذا ما كان هذا الشعور حقيقيا أو وهميا. ففي غالب الأحيان نحن لا نقوم إلا بنقل ما أثار إحساسنا إلى فضاء خاص بنا دون أن نكون متأكدين من أن عملية النقل هذه لم تشوه ما أراد الصوفي إيصاله إلينا. تشبه هذه الوضعية الشعور الذي يمكن أن تحدثه فينا قصيدة رمزية: لا يجب أن نخلط بين الثرثرة التي يمكن أن نتفوه بها بخصوص القصيدة والمغزى الحقيقي لهذا النص حتى وإن كان هذا المغزى مستعصيا عن الفهم.

فيما يخص موضوع تفكيرنا فإنه لا شك أن الفكر الإنساني غير قادر على احتواء الله، وكل ما يستطيع فعله هو أن يقربه، «يلمسه» كما كان يقول ديكارت. هل يذهب الصوفية في تجربتهم لأبعد من ذلك؟ ليس ثمة جواب نهائي على هذا السؤال، فنحن إما نصدق أو لا نصدق ما يصفونه حول حالتهم. لكن من المؤكد أنه إذا صدق الإنسان العادي مقالة الصوفي فهو يفعل ذلك في إطار

إيمانه المرتبط بعقائد دينه. من هنا فإن شهادات الصوفية لا قيمة لها بالنسبة لذلك الذي ليس موضوع رحمات الله الخاصة، إلا بالنضر لمضمون معتقده الديني. نرى بوضوح إذن أن الأمور الصوفية لا معنى ولا قيمة لها، بالنسبة للبشرية عموما، إلا من حيث أنها تعتمد على عقائد وتتأكد من خلالها. بإمكاننا أن نذهب لحد القول أن الصوفية أنفسهم ليسوا بمنأى عن السقوط في أوهام الخيال أو الشيطان إلا إن رجعوا إلى حقائق عقائدية مؤكدة من الناحية اللاهوتية. لهذا كانت القديسة تريز الأفيلية تستشير معلمها اللاهوتي باستمرار، ليس كي تخضع له بطريقة عمياء بل كي تضع أمامه تجاربها. تقول في **كتاب حياتها** (الفصل العاشر): «كل عيب مرده إلي، وأرجو أبتي أن تحذفه». وعندما تتوجه بحديثها للأب إيبانييز أو الأب غارسيا دي طوليدو، واللذين كانا قد ألحا عليها كي تتناول الأفضال التي حباها الله إياها في خطابها، تقول : «**أفترض أن هذا الخطاب سيكون موافقا للإيمان الكاثوليكي المقدس، وإلا، أبت، فعليك إحراقه مباشرة، وأنا منذ هذه اللحظة خاضعة لهذا الأمر. سأتحدث إذن عما يحدث في داخلي، وإذا كان حديثي موافقا لمعتقداتنا، فستكون له ثمة فائدة لكم. إذا كان عكس ما أقول فيجب عليكم صرفي عن الخطأ حتى لا يجد الشيطان ضالته حيث أضن أني وجدت ضالتي». فيما يخص هذه المسألة يمكننا أن نرجع لكتاب جانين بواتري مقدمة لقراءة تيريز دافيلا** (الفصل الثاني .التعبير التيريزي)، 2. دور اللاهوتيين، 44-47.

لا شك أن هاجس البقاء في إطار الأرثوذوكسية كان قويا عند الصوفية الكاثوليكيين، ومن المؤكد أيضا أنهم كلهم يرجعون بصفة مستمرة، بطريقة صريحة أو ضمنية، إلى سلطة النصوص المنزلة أو نصوص الوحي التي هي أساس تأملاتهم، لذا فهم لا يهملون أبدا وجهة النضر العقائدية. سنجد تأكيدات أخرى على هذا الأمر.

من جهة أخرى فإن النصوص المقدسة تحذر من الرغبة في رؤية الله. فيما يخص هذه النقطة فإن الكتاب المقدس والقرآن يتفقان رغم الاختلافات في التعبير. كلنا نعرف المقطع الشهير في سفر الخروج 33، 18-23 والذي يطلب فيه موسى أن يرى مجد الله (كابود kâb^{h}ôd^h)، فيجيبه الله : «**أُجِيزُ كُلَّ جُودَتِي**

قُدَّامَكَ. وَأُنَادِي بِاسْمِ الرَّبِّ قُدَّامَكَ. وَأَتَرَاءَفُ عَلَى مَنْ أَتَرَاءَفُ، وَأَرْحَمُ مَنْ أَرْحَمُ». ويتابع الله قائلا : «لاَ تَقْدِرُ أَنْ تَرَى وَجْهِي، لأَنَّ الإِنْسَانَ لاَ يَرَانِي وَيَعِيشُ». وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا عِنْدِي مَكَانٌ، فَتَقِفُ عَلَى الصَّخْرَةِ. وَيَكُونُ مَتَى اجْتَازَ مَجْدِي، أَنِّي أَضَعُكَ فِي نُقْرَةٍ مِنَ الصَّخْرَةِ، وَأَسْتُرُكَ بِيَدِي حَتَّى أَجْتَازَ. ثُمَّ أَرْفَعُ يَدِي فَتَنْظُرُ وَرَائِي، وَأَمَّا وَجْهِي فَلاَ يُرَى». نجد الفكرة نفسها في القرآن (الأعراف 7، 143) ﴿وَلَمَّا جاء مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾. قد شكلت مسألة إمكانية رؤية أهل الجنة لله موضوع جدل بين اللاهوتيين المسلمين، فإذا كان ذلك ممكنا فما المعنى الذي تأخذه الرؤية هنا؟ هل هي رؤية بعيني الجسد المبعوث أم بعين القلب؟ مهما يكن الأمر فإن العلماء المسلمين مجمعون على أن الإنسان لا يقدر على رؤية الله في الحياة الدنيا. إذن فما فحوى مشاهدات الصوفية؟ ما الذي يكشفه له الله لهم من نفسه دون أن يفنيهم بهذا التجلي؟ كيف ننضر إلى ما يقوله بعض الصوفية الهنود، والذين مارسوا تأثيرا بخصوص هذه النقطة، من أن اقتراب المخلوق من الوجود المطلق يجعله يفنى فيه كاملا ؟ تلتقي هذه الفكرة إلى حد ما مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفة بأن العقل البشري، على مستوى إدراك كامل للمعقولات، يصبح مستغرقا في العقل الواحد ويتجرد من ذاتيته.

كيف لنا أن نعرف حقيقة الأمر بما أن التجربة النهائية للصوفي في الوجد تبقى صامتة ولا يمكن إيصالها للآخر؟ لكن بالمقابل، إذا لم يكن ممكنا أن نتبع الصوفي حتى آخر طريقه فإنه ليس مستحيلا أن نتبعه في جزء من هذه الطريق أو جزء من مراحل سلوكه إلى الله. إن الأوصاف التي يقدمها الصوفي لهذه الطريق غالبا ما تأخذ شكل صور، وهي تتوجه إلى الخيال وتنفتح عل الفكر. من جانب آخر فإن إله الصوفية ليس فقط ذاك الذي يتجلى لهم في المرحلة الأخيرة لرقيهم، بل هو حاضر بشكل ما في كل خطواتهم على الطريق، وويتراءى في كل الأحوال التي يذيقهم إياها. بإمكاننا إذن أن نفهم ما يقولونه في غياب إمكانية تجربته، ونكون فكرة عن هذا الإله الذي هو ،قصديا، إله كل المؤمنين، لكنه يختص بعض الأرواح المختارة بفضل القرب منه.

الله الواحد هو الغاية الوحيدة وهدف كل الصوفية الموحدين، بهذا المعنى فهو نفس الإله للكل. لكن الشكل الذي يتجلى فيه لكل واحد منهم من خلال كل ديانة منزلة سيكون له تأثير حتمي على التعبير الذي سيصوغون من خلاله تجربتهم بالله. لكن بما أن الصوفية هم رجال صلاة وذكر وليس تفكير نضري، فلا شك أن صلاتهم وعبادتهم تتوجه إلى نفس الإله بما أنه لا إله آخر إلا هو. لا يهم إذن أن تكون كلمات هذه الصلوات أو الحركات التي ترافقها أو مواقيتها مختلفة فيما بينهم، فشكر وتعظيم الله الواحد يبقى هو نفسه، وهو شيء واحد. يمكن أن نقول هلوئيل halᵃlû Êl بالعبرية، الحمد لله أو سبحان الله بالعربية، أو doxa en hypsistois Theö [1] بالإغريقية او Gloria in excelsis Deo[2] باللاتينية. لكن هذه الكلمات تصعد وتتوجه إلى نفس الإله.

لكن إذا ارتقى الرجل الذي يصلي على أجنحة صلاته، فهل يكتشف إلها مماثلا لذاك الذي يكتشفه كل المصلين من خلال الطرق التي تقدمها لهم أديانهم ؟ بعبارة أخرى، إذا لم تكن الصلاة صلاة متجردة من كل تأثير للواقع فهل بإمكانها أن تتفادى التأثيرات العقائدية ؟ يمكننا أن نذهب بهذا السؤال إلى أبعد من ذلك : هل نحن بحاجة لرسالات منزلة كي نعبد الله الواحد؟ أليس الفيلسوف الذي قد يعتمد على منهجية عقلانية فيؤمن بهذا الله ويرى أنه من المعقول أن نتوجه إليه بالصلوات ويجعله وجهة تأملاته، أليس هذا الفيلسوف تماما في نفس وضعية المؤمن الذي، يهوديا كان، مسيحيا أو مسلما، له احتياجات روحية؟ لكن إذا أردنا أن نحافظ، كما فعل باسكال، على اختلاف كامل بين إله إبراهيم ويعقوب من جهة، وإله الفلاسفة من جهة أخرى، فإن الطبيعة الخاصة لكل رسالة يجب أن تظهر وتكون محسوسة في المناهج، بل حتى في الصلاة. يبدو إذن أنه ليس بإمكاننا أن نتفادى الاختلافات .

قصديه المناهج الصوفية

لكن من الممكن أننا لم نحترم تمييزا مهما.عندما لاحظنا أن الرسالات الثلاث تخاطب القلب وأن حياة القلب هي أساسا حياة صوفية الديانات

1- المجد لله العلي. المترجم

2- المجد لله في علياء السماوات. المترجم

لثلاث، ضمننا أن تجارب هؤلاء الصوفية هي التي ستكشف لنا عن الوحدة القصدية للديانات المنزلة الثلاث. لكننا يجب أن نقر في الوقت نفسه أن هذه التجارب لا يمكن التعبير عنها أو التواصل بشأنها، لذا فإنه ليس بإمكاننا أن نبحث داخلها عن الوحدة التي نسعى ورائها. هل بإمكاننا أن نجدها في موضع آخر؟ يبدو ذلك ممكنا.

إن الرسالات التي تشكل مشكلا بسبب تنوعها ليست ذات أهمية بالنسبة للإنسان الذي بلغ نهاية رقيه الروحي، وبالتالي ونضرا لتساؤلنا، فإن نهاية هذا الرقي ليس لها أهمية بالنسبة لنا. ما يهمنا هو أنه لا يمكن التعبير عنها ولا جعلها موضوع تواصل. ليس للرسالات من معنى إلا من حيث أنها تشير إلى الطرق التي يجب إتباعها من أجل السلوك إلى الله، غير أنه ليس من الضروري أن تكون الطرق متماثلة كي تفضي إلى نفس الغاية التي ترشد إليها. إن ما يهم هو توجهها وقصديتها. وإذا ما نحن ركزنا اهتمامنا على هذه النقطة فإن الرسالات في صياغاتها المتعارضة ليست هي من تحتل المقام الأول، بل الطريقة التي يتم تلقيها ثم عيشها من طرف متلقيها. هنا ربما سينكشف نوع من التوافق، أو بالأحرى فإن ثمة توازيات ستتشكل وثمة تماثلات ستتراءى لنا.

من المفارقة أنه علينا أن نعترف أنه ليست عقيدة التوحيد الإلهي هي من تحكم حقا رؤية الصوفية في الديانات الثلاث. أكد الإسلام على وجه الخصوص على عقيدة التوحيد أو الشهادة بأن «لا إله إلا الله». لكن أن تؤكد أن الله واحد لا يعنى أي شيء فيما يخص ماهية الله، وبالتالي فتلك طريقة لتجنب السؤال الأساسي حول العلاقة الفعلية التي تربط الله بالإنسان والعلاقة التي يجب أن تربطنا به. بإمكاننا حقا أن نبني فلسفة بأكملها حول الواحد باستلهامنا فكر أفلوطين وجعله مصدر نمط من التصوف أطلق عليه اسم التصوف الفلسفي. إذا ما نحن بقينا في هذا المستوى فإنه من الصعب جدا أن نتفادى النتيجة التي مفادها أن الأحد هو، بالنسبة للإنسان، مماثل للعدم بما أننا لا يمكن أن نقول عنه أي شيء، بل لا يمكن أن نقول حتى أنه موجود. يعود أصل هذه الفلسفة الجدلية ل كتاب بارمينيدس Parménide لأفلاطون. بهذا المعنى فإن كل مفكر يريد أن يحقق في ذاته العقل في إيمانه بالله، فيلسوفا كان أم لاهوتيا تجريديا أو صوفيا،

عليه أن يقر أنه لا يستطيع أن يقرب الوحدة الجوهرية لله إلا عن طريق النفي المسمى في العربية تنزيها، ويتمثل هذا الطريق في تنزيه الله عن كل ما يرتبط بالنسبة لنا بالوجود. يمكننا أن نقول إلى حد ما أن الله ليس شيئا مما نسميه وجودا ونعرفه بصفته وجودا.

الإله الخفي

إذا يمكننا أن نميز هنا تأثيرات للأفلاطونية المحدثة سنرجع إليها لاحقا، إلا أنه من الأكيد أيضا أن هذه الأفكار هي أيضا نتاج تدبر لنص إشعياء حول الإله الخفي Deus Absconditus : «**حَقًّا أَنْتَ إِلهٌ مُحْتَجِبٌ يَا إِلهَ إِسْرَائِيلَ الْمُخَلِّصَ**» **إشعيا** 45.15. في تاريخ القبالا[3] اليهودية تشكلت شيئا فشيئا، وانطلاقا من تدبر هذه الآية، فكرة أن الله غير محدد مطلقا لأنه بلا حدود، حيث هو الإن-صوف[4]. وهكذا فإن العديد من المفكرين الصوفيين، مثل نحمانيد، تصوروا الله على أنه عدم مطلق، وهو ليس العدم كمفهوم فلسفي بل العدم من حيث أنه ينفي كل تحديد، كل تعريف. يكتب ج .شوليم بهذا الخصوص : «**ما إن عرف القاباليون الفرق الأساسي (...) بين الله الخفي الذي سيسمونه إن-صوف** ên-sôpʰʼ **والصفات (أو سيفيروت**[5] sᵉpʰîrôtʰ) أرقام، حدود. **التي يتجلى من خلالها ويتحدد فعله، حتى أبانوا عن الأطروحة التي تنفي إمكانية**

3- القابالا، القبالاه أو الكابالا. من qabalah، كلمة عبرية تعني «التقليد المتوارث» أو «المنقول عن السلف». وهو مذهب صوفي يهودي ذو توجه باطني مبني على التأويل الرمزي للعهد القديم. تشكل القابالا أيضا نسقا ميتافيزيقيا يتناول الله، الإنسان والكون، ويستمد أصوله من التراث الباطني اليهودي. عموما فإن القابالا تنحو نحو ترسيخ فكرة اتحاد الإنسان بالله من خلال مسار تصاعدي. وقد فسر القاباليون فكرة أن الله خلق آدم على صورته تفسيرا ينحو في هذا الاتجاه، فصاغوا فكرة آدم قدمون، أي الإنسان الأصلي الذي يحمل في ذاته التجليات النورانية العشرة أو السيفيروت. في جانبها العملي ترتبط القابالا أيضا بعدد من علوم السحر مثل تحضير الأرواح والتنجيم، والسيمياء. المترجم

4- En Sof/ aîn –soph : كلمة عبرية تعني حرفيا «بلا نهاية، بلا حد، لامتناهي»، و وهو مصطلح قابالي يعبر عن الجوهر الخفي والمتعالي. يعني الإن-صوف أيضا الألوهية قبل تجليها وقبل خلق العالم، والله في وحدته، بلا شكل وبلا شبه. المترجم

5- Sephirot أو Sfirot، جمع Sephirah : كلمة عبرية تعني : يحسب، او عدد. في النسف القابالي السيفيروت هي مجموع عشرة قوى خلاقة ترتبها القابالا اليهودية في إطار تصور صوفي لعملية الخلق، فتصبح كل سيفيرا تجليا أو فيضا إلهيا. تمثل هذه القوى الإلهية إذن الحضور الأسمى للإن-صوف من خلال خلق العالم المتناهي. (غالبا ما يتم تمثيل السيفيروت بصورة شجرة الحياة). المترجم

النيةأوالقصدية (kawwânôt[h] كاناووت) الموجهة مباشرة نحو الإين-صوف. فطبيعة الله الخفي نفسها تجعل من هذه الإمكانية شيئا لا يمكن تصوره. فلو كان بإمكاننا أن نتصل بالله في الكوانا Kawwânôt (النية أو المقاصد) لما كان هو هذا الإله الخفي الذي لم يتم العثور على كلمة ذات قوة كافية للتعبير عن طابعه الخفي والمتعالي»، أصول القابال، ص.261.

بعد ذلك يتحدث الكاتب عن التصوف القابالي لإسحاق الأعمى وأتباعه (القرن الثاني والثالث عشر) : «**لكن من الممكن أن نفترض أن فكر الله الخالص يمكن أن يسمى أيضا عدما .، ليس فقط لأنه لا يتحدد بأي مضمون محدد، ولكن لأن في داخله يتجه الفكر الإنساني، الذي يسعى من خلال التأمل للوصول إلى هذا الفكر الخالص، نحو الفناء كما يقول أتباع إسحاق**». لا يمكننا أن نتغاضى عن تأثير الأفلاطونية المحدثة في هذه الفكر النظري.

نجد خطابا موازيا لذا الخطاب القابالي في الفكر الإسلامي. فالآية 57، 3، الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ يمكن أن تكون معادلا للإله الخفي، وقد شكلت هذه الآية موضوع الكثير من التفسيرات، وبالخصوص عند الصوفية الباطنيين. لهذا فقد أسس أشهر هؤلاء وأكثرهم تأثيرا، وهو محيي الدين ابن عربي (القرن الثاني عشر والثالث عشر)، نسقا مبنيا على جدلية الظاهر والباطن، والوجود وتمظهراته. وهو يطلق على الجوهر الخفي لله اسم «الأحدية»، والذي يستقيه من الآية الأولى في سورة الإخلاص : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

وعلى عكس لفضة» الواحد «الذي هو وصف كل موجود في وحدته بصفة الواحد، فإن كلمة الأحد تعني الوحدة المطلقة. إنها الجوهر الفرد[6] عند أتباع الأفلاطونية المحدثة، والتي تتعالى فوق كل عدد. هذه الأحدية لا يمكن التعبير عنها ولا بلوغها، وهي تتشكل من خلال نفي كل ما ليس هي، أي أنها تتنزه عن كل الموجودات في العالم، وهذا هو معنى الشهادة : لا إله إلا الله. تتحول هذه العبارة بعدها لأساس طريق النفي أو التنزيه. لكن ابن عربي قام بصقل هذه

6- Monadologie، Monade : الذرة الروحية، أي الوحدة الأولية وغيرالمادية، هي وحدة ميتافيزيقية تشكل مع الوحدات الأخرى نسقا يربط الله بين مكوناته ويتطور حسب نضام باطن، وتبقى كل وحدة مستقلة عن الأخرى. المترجم

الأفكار فبلغ إلى تنزيه من الدرجة ثانية في مسألة جوهر الله. يقول ابن عربي أن الله يتنزه عن كل تنزيه صادر عن إنسان سلك طريق التنزيه. سيقول قائل أن نفي النفي هو إثبات، وهذا صحيح في حالتنا هذه، لكن هذا النفي المزدوج هو ما يجعل الله يفرض نفسه و يؤكد وجوده للإنسان.

لهذا فإن الأحدية لا تسمع الدعاء الذي نتوجه به إليها، فالدعاء لا يبلغها. الربوبية هي التي تتلقى الدعاء وتستجيب له. اشتقت كلمة الربوبية من الرب، كلمة كثيرة الاستعمال في القرآن. فالله، الذي لا سبيل إليه في ذاته، يتجلى كرب. والحال أن المتجلي يتجلى لأحد ما، فالرب دائما رب بالنسبة لأحد ما : يقول ابن عربي أن الرب هو دائما رب لمربوب : هكذا تنشأ العلاقة داخل المطلق. نجد الفكرة نفسها بشأن الأسماء الإلهية، فهي ذات وجهين .أما الوجه الأول فهو خاص بالجوهر الذي تجليه الأسماء بتسميتها، أما الثاني فخاص بالمخلوقات التي تسمي الأسماء الذات من أجلها. ما يهم الإنسان إذن ليس هو الوحدة المطلقة للجوهر، حتى ولو كان ذلك الإنسان هو أكبر الصوفية، بل الرب وأسماءه. فالله يعرفنا من حيث هو العارف والعالم بكل شيء، وهو يخلقنا من حيث أنه القادر على كل شيء، ولأنه هو الحي فهو يمنحنا الحياة في الدنيا والآخرة. تعبر هذه الأسماء عما لا يمكن التعبير عنه في الذات الإلهية، كما أنها تمنح الوجود لموجودات تقوم الأسماء بالنسبة لها مقام الولي.

خلاصة القول، فإن المشكل الأساسي لهذا النمط من التصوف هو أن يبين كيف يتجلى الله الخفي نفسه كخالق وملك يسير شؤون الكون، جالس على عرشه ويسير الناس نحو نهايتهم التامة. كانت هذه أيضا، في اليهودية، إشكالية تصوف المركابا[7] التي تتمركز حول تدبر رؤية حزقيال والصورة الصوفية للألوهية في إطار رمزية **«وَعَلَى شِبْهِ الْعَرْشِ شِبْهٌ كَمَنْظَرِ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ مِنْ فَوْقُ»** حزقيال، 1،26. إن الله هو يتجلى في عظمته، من خلال هذا المظهر وهذا الشبه، هو الذي يسعى الصوفي لبلوغه. نجد الهاجس نفسه في مختلف أشكال القابال.

7- Merkabah أو Merkavah : كلمة عبرية تعني «مركبة أو عربة». وهو مفهوم ميتافيزيقي في الفكر اليهودي مرتبط ب «المركبة السماوية «التي يبلغ بواسطتها السالك الصوفي الفضاء الإلهي أو عرش الجلال الإلهي أو نور الحقيقة. المترجم

بالنسبة للمسيحية يجب أن نذكر بالمعلم ايكار، فقد تأثر هو أيضا بفكرة الإله الخفي لإشعياء وبمذهب ديونيسوس الأريوباجي الذي يصف الارتقاء إلى الله في «طريق التنزيه» حتى تصل الروح إلى «**ظلمة المعرفة**»، حيث تشرق عليها «**أنوار الظلمة الإلهية**». بعد ذلك يقول ديونيسوس أن الله «**عدم محض**». يحذو ايكار حذوه ويقول : «**إذا قلت أن الله هو موجود فليس ذلك حقيقيا، فهو موجود فوق الوجود، إنه نفي فائق الجوهر**» الموعظة، 79

بطبيعة الحال لا يجب أن نفهم من هذا أن الله هو لا- وجود بمعنى الغير الموجود، كما يجب التمييز بين فعل الوجود وما تسميه فلسفتنا المعاصرة «وجود». والحال أن ما نعرفه هو الموجودات والوجود هو وجود الموجودات. لكن إذا لم يكن الله «موجودا»، فإن وجود الله بوصفه وجود غير الموجود، يبقى شيئا لا طريق إليه. يقوم توما الأكويني بتبيان هذا التمييز بشكل بارع.

من هنا فإن معرفتنا بالله لا يمكن أن تكون إلا تلك التي تنبع من الوحي. بالنسبة للمسيحي المعلم ايكار، فإن إله الوحي هو إله الثالوث وهو الإله الخالق. إذا وضعنا عقيدة التثليث جانبا، ومهما تكن أهميتها في التصوف المسيحي، فإننا نلاحظ أن الروحانيات الثلاث في الديانات الثلاث لا ترتكز على الإله الواحد بوصفه واحدا، بل على الإله الخالق، وعموما على الله الذي يوحي وينزل، الله الذي يتكلم، ومن خلال كلامه يوحي ويخلق.

من المؤكد أن العقل الإيماني يجد مشقة في فهم الانتقال من الجوهر الواحد المتعالي مطلقا نحو خالق يتحدث إلى مخلوقاته عبر الأنبياء والرسل. يمكننا أن نكتشف علامات عن هذه الصعوبة في الشعورالحي الذي أحس به الصوفية اليهود، المسيحيون أو المسلمون.

في الإسلام على الخصوص، تم التأكيد بقوة على عقيدة التوحيد، لكننا نلاحظ أن أولائك الذين يتدبرون هذه العقيدة بأكبر قدر من العمق، مثل ابن عربي، ينتهون إلى تبرير بحثهم الصوفي ليس باسم الأحدية بل باسم الربوبية. يعلم القرآن باستمرار، في معناه الحرفي، أن الله واحد، وأنه لا شريك له ولا شبيه. لكن أول آية أنزلت على محمد هي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ العلق، 1.

من الملفت للنضر أن الرب هو من يتجلى أولا، وذلك من حيث هو خالق. ويميز فخر الدين الرازي، وهو مفسر للقرآن، بين صيغتين للذكر في افتتاحية بعض السور. الأولى هي سبحان الله والثانية هي الحمد لله. تظهر دراسة السياقات أن التسبيح يتجه إلى الله في حد ذاته، في تعاليه الخالص، فوق التمام، في حين أن الحمد يتوجه إلى الله الخالق، الذي يضمن بقاء مخلوقاته ويغمرها بخيراته. يكتفي القرآن بتقريب هاتين الصفتين الإلهيتين كما يقرب إشعياء الإله الخفي وإله إسرائيل، الإله المخلص. سيحاول اللاهوت المسيحي أن يفسر الانتقال من المستوى الأول إلى المستوى الثاني. وقد تكون مهمة المفكرين المسيحيين أكثر سهولة وذلك نضرا لكونهم يؤمنون بعقيدة الثالوث. ويظهر هذا فيما يكتبه المعلم ايكار: «**في اللحظة نفسها التي كان فيها الله وخلق ابنه الذي هو إله مشارك في الأبدية ومساو لله في كل شيء،في تلك اللحظة خلق الله العالم أيضا. تكلم الله مرة واحدة (أنضر أيوب 33، 14) «لكِنَّ اللهَ يَتَكَلَّمُ من خلال خلقه لابنه، «لأن الابن هو الكلمة، وهو يتكلم أيضا عندما يخلق المخلوقات**». ما من شك أن المعلم ايكار يؤول نص أيوب بحرية. لكن يمكننا أن نفهم أنه لا يمكن أن توجد، في الأبدية، كلمتان إلهيتان متمايزتان زمنيا، الأولى تخلق الكلمة، والثانية تخلق المخلوقات. إن وحدة الكلمة الإلهية هذه هي التي تفسر المعنى الذي قال فيه ايكار أن الله يخلق الكلمة في الروح المخلوقة للإنسان، في هذا الجوهر أو العمق الذي يسميه «**شرارة الروح**». إن جوهر الله محجوب عنا كما هي حقيقتنا الجوهرية محجوبة عنا. فالإنسان الذي يتعلق بجسده، بوجوده الزمني، بتعدد إدراكاته وأفكاره، يسقط في براثن الخطيئة، مما يعني أنه يصبح عدما بالنسبة لله. وبالمقابل فهو عندما يتجاوز هذه الحجب، أي عندما يعي عدمية كل ما كان يضنه وجودا، فهو يسمع داخل الصمت الداخلي لروحه الكلمة التي تتحد به في عمق، أما الله الذي كان عدما محضا بالنسبة لحواسه وإدراكه الواهي فهو يتجلى بكلمته في أعماق روحه، وفي الوقت نفسه فهو يجعل الروح تتجلى لنفسها. يمكن أن نقول أن الله عدم بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يصنع لنفسه وجودا أمام وجود الله، في حين أنه يتجلى بصفته الوجود الأسمى بالنسبة لمن يسلم نفسه له.

بلغة مختلفة يعلمنا سان جان دو لا كروا المذهب نفسه عندما يتحدث عن اللاشيء. في كتابه «أشواك الروح»، اللقاء السادس، يقول المحب للحبيبة : **«يمكننا أن نأمل أيضا في أن نعلم ألا نفكر في أي شيء أثناء اللحظة التي نحتاجها الروح كي تتجرد من كل معرفة وكل إرادة شخصية. لا موضوع لها إذن إلا العدم، لأنه خلال تلك اللحظة، لا تملك أية خاصية ،فهي قد فارقت نفسها، ليس لها شيء من الأنا ما دامت لا تعرف بعد إرادتي، وهي لا تزال في انتظارها متخلية عن قوة عملها الشخصية كي تتلقى فعلي. عندما تبلغ الروح هذه المرتبة فإني أكتسحها مباشرة، أحولها، أجعلها تتحد بي للوقت الذي أريد... فكما أني خلقت كل شيء من العدم، فإن الروح عندما تصبح بلا فكر ولا إرادة فإني أملأها كمالا»**. الحبيب هو المسيح، أما الحبيبة فهي الروح. وهي تجيب قائلة: **«أحب، سيدي، أن أجد نفسي دائما في هذا العدم بما أن الروح نجد فيه خيرا جما»**. الله إذن ليس عدما إلا بالنسبة للموجود الذي لا يمكن أن يتصور الوجود: في عدم المعرفة يتجلى الله للروح.

بالنسبة للمسيحيين فإن هذا الوحي هو كلمة الله التي لها كيان شخصي، أخذت شكل إنسان يتكلم لغة البشر على لسان المسيح. مما لا جدال فيه أن هذا المعتقد يمنح التصوف المسيحي طابعا جد خاص لن نعمل لا على نفيه ولا إخفاءه. قد نعتقد، كما قلنا ذلك، أن ذلك يجعل من السهل الإجابة على سؤال الانتقال من مستوى الإله الخفي لمستوى الإله المتكلم، الذي يخلق ويخلص. لكن بحثنا لا يهدف تقييم مختلف الأنساق اللاهوتية الصوفية، بل نبحث على العكس من ذلك عن تماثلات بينها. والحال أنه إذا كانت كلمة الله بالنسبة للمسيحية تتأقنم في شخص المسيح، المولود أبديا وغير المخلوق، فإنه يجب علينا أن نقر أن فكرة الكلمه الإلهية موجودة أيضا في اليهودية والإسلام .هنا تجب الإشارة ليس فقط إلى أن الله يتكلم انطلاقا من فعل الوحي ولكن أيضا أن كلمته يتم تلقيها وتصورها ككلمة أبدية. فيما يتعلق بالصوفية اليهود، وفوق التوراة الشفهية والمكتوبة، توجد التوراة الأسمى، كلمة الله الأولى أو تورا كيدوما Tôra^{h} q^{e}dûmâ أي الأبدية أو الأزلية، التي يتم مماثلتها بالحكمة Hok^{h}mâ.

بالنسبة لأغلب اللاهوتيين المسلمين، باستثناء المعتزلة، فإن القرآن هو كلام الله الأبدي وغير المخلوق. ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة الذين كانوا يدافعون

في نقاشاتهم عن فكرة خلق القرآن انتقدوا خصومهم لكونهم يجعلون من القرآن شيئا يشارك الله أبديته، وشبيها بالكلمة غير المخلوقة في اللاهوت المسيحي. لا شك أنه ليست هناك إلا علاقة تماثل جد ضعيفة بين القرآن، الذي هو كتاب، وابن الله الذي هو شخص، بل يمكننا أن نقول إن هذه العلاقة هي مجرد تماثل وضيفي. يمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للتوراة. لكن الهيرمينوتيقا أو التأويلية الإسلامية، بتأويلها لبعض الألفاظ القرآنية، قدمت تأويلا للقرآن مجردا من كل طابع مادي. هكذا يرى ابن عربي مثلا أن «القلم» الذي يكتب به الله ويعلم (أنضر العلق ،4) هو رمز للعقل الأول، أما اللوح المحفوظ (البروج،22) الذي يحفظ فيه القرآن الأبدي فهو يشير إلى الروح الكونية. يشبه هذا التفسير للقرآن التفسير اليهودي الذي يجعل من التوراة رمزا للحكمة الإلهية الخلاقة.

الله الذي يتكلم

نرى إذن أن العقل الإيماني التوحيدي لا يمكن له إلا أن يدرك نفسه كنمط من معرفة اللامعرفة أو المعرفة كوعي بالجهل[8]. لكن عقيدة الإله الواحد، المتعالي والذي لا وصول إليه مطلقا، كان لها تأثير مباشر على تصور الطريق الصوفي. ففي حين أن اللاهوتي التجريدي الخالص يحبس نفسه داخل طريق التنزيه لأنه لا يمكن أن يعول إلا على التجليات الغامضة للإله الخفي والمجهول، فإن الصوفي يحدث فراغا في ذاته، يخمد ملكاته مقتنعا بعدم جدواها التام. في هذا العدم المليء بالصمت، يسمع الله يتكلم. وهذا الله الذي يكلمه هو نفسه هو الذي يتكلم في الوحي. من الطبيعي إذن أن يجد الصوفي، في أعماقه، في لغة الله الصامتة، صدى موسعا ولامتناهيا للكلمات التي تختزلها النصوص المكتوبة إلى حروف. خلال تجربته يشعر الصوفي بالحياة الحقيقية لهذه الكلمات، نورها

8- Docte ignorance أو docta ignorantia : موقف فلسفي جسده الفيلسوف اليوناني سقراط، ويتمثل أساسا في الوعي بحدود المعرفة البشرية. العبارة تشير أيضا إلى مؤلف فلسفي للمفكر الإيطالي نيكولا دي كو (1464 - 0114) de Cues Nicolas. المنطلق الفكري لدي كو هو محاولة تحديد طبيعة المعرفة التي يعرفها انطلاقا من التوازن بين المعروف واللامعروف. لا يمكننا الحكم على ما نجهله إلا انطلاقا مما نعرفه، لكن ذلك ليس ممكنا إلا إذا كان ما نجهله في علاقة تجانس مع ما نعرفه. إذا لم يكن الأمر كذلك فما علينا إلا الإقرار بجهلنا. وهذا هو الموقف الوحيد الذي يمكن أن نتخذه من الله الذي يمثل أكبر درجة من الوجود والكمال، إنه اللامتناهي، ولا تجانس ولا تقارب بين لاتناهي الله وتناهي الإنسان.

وروحها. والحال أنه إذا كانت هذه الكلمات محملة بالعقائد بالنسبة للعقل، فهي محملة خصوصا بالقيم الروحية بالنسبة لكل إنسان أدرك ضعف عقله. هذه القيم لا سبيل إليها إلا من خلال القلب. هل سنقول أن هناك تعارضا بين القلب والعقل، بأن الصوفي يتجاوز ما هو عقائدي لدرجة أنه يخلع عنه كل قيمة؟ من المؤكد لا، فكل صوفي ينطلق من نصوصه، يتدبرها ثم ترشده إلى الطريق. ولكن، عندما يتقدم في هذه الطريق فإن النصوص التي انطلق منها والعقائد التي تحتويها تكتسب نورا خاصا، النور الذي يشرق من الحياة، نور مختلف تماما عن النور الذي يشع على الفكر. هل سنقول إذن أن الاكتشاف والكشف الصوفي، في الديانات التوحيدية الثلاث، بإمكانهما أن ينيرا معنى العقائد المختلفة بل والمتعارضة بحيث تتقارب وتتماثل تماما؟ نجيب ونقول نعم، ولكن هذا إذا لم يكن التصوف مجرد وهم.

لكن لا يمكن أن يتعلق الأمر هنا إلا بأفق يرنو إليه الروحانيون دونما إمكانية لبلوغه. وحتى عندما يستطيع هؤلاء بلوغ التجارب الأكثر عمقا وصدقا فقد رأينا أنهم لا يستطيعون التعبير عنها أو إيصالها للآخرين إلا من خلال اختيار لغة ونمط تعبير دوما غير ملائم حتى ولو كان مصدره النصوص المقدسة. لن يكون بإمكاننا إذن أن نعرف إذا ما كانت الديانات التوحيدية الثلاث تتلاقى على مستوى التجربة الصوفية، لكن بإمكاننا أن نعتقد ذلك إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار، ليس نهاية ارتقاءهم، بل الطرق التي يسلكونها، وذلك لأن ذلك يسمح لنا بالكشف عن حركة تقارب من خلال توجه هذه الطرق.

هل كان علينا أن نكتفي بمجرد علاقة توازي؟ قد تكون هذه الملاحظة مشجعة.

الشريعة

لكن فكرة الإله الواحد لم تكن عاملا موجها فقط لنمط من التصوف معتمد على لاهوت التنزيه، بل أيضا لأخلاقية دينية مرتكزة على الشريعة. فيما يخص هذه النقطة فيمكننا أن نكتشف تشابها عميقا في العقليات بين اليهود الشرعويين ونظرائهم المسلمين. مما لا شك فيه أن الشريعة التي جاء بها محمد مختلفة في

أكثر من نقطة عن الشريعة التي جاء بها موسى، لكنها تظهر نفس الروح، نفس هاجس الطاعة المطلقة للأوامر الإلهية. يمكننا أن نخلق عدة تقاربات فيما يخص بعض النقاشات المتعلقة بالقانون في التلمود وكتب التشريع الإسلامي. ويبدو أنه بالنسبة لمثل هؤلاء الأشخاص فإن اللاهوت النظري الذي يصيغ العقائد يحتل المرتبة الثانية.

يظهر هذا بوضوح في الإسلام. فإذا كان علم الكلام، الذي دخل أرض الإسلام لظروف تاريخية وخلال الاتصال باليهود والمسيحيين، لغاية الجدل والدفاع عن العقيدة، قد استطاع أن يستفيد من العديد من النصوص القرآنية، إلا أنه يمكننا أن نؤكد انه لا مكان لعلم الكلام في القصدية الأساسية للإسلام. الكثير من علماء الكلام، مثل أبي الحسن الأشعري في القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي)، والغزالي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي)، قد أوضحوا أنهم لجئوا مضطرين إلى علم الكلام لشفاء المؤمنين من أمراض الشك وغواية الضلال. الوضع المثالي بالنسبة لهم هو ألا تكون هناك حاجة لعلم الكلام، كما كان الأمر عليه في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين، فالجسد الصحيح لا حاجة له للأدوية.

هناك كلمة عربية تعني في عمومها العلم، ألا وهي الفقه. لكن انحصر معناها فأصبحت تعني فقط العلم الشرعي أو القانوني. هذا التطور في المعنى ذو مغزى، ففهم الخطاب ينطلقُ أساسا من فهم النصوص المحددة للأحكام. لذا فإن الإسلام الشرعوي لا يسعى لفهم ماهية الله ما دام أنه متعال على الإطلاق، ويكفيه أن يعرف ما يأمر به الله، فالقيمة الوحيدة في نضره هي الطاعة. وهو لا يهتم بمعرفة توافق هذا التعالي مع فعل التنزيل، لهذا فهو يتميز في العمق عن التساؤل الصوفي. يتكلم الله وكلمته أمر يجب الخضوع له، و لاشيء يمكن البحث عليه وراء ذلك. لا شيء يمكن انتظاره إلا تحقق الوعد والوعيد في الحياة الآخرة، في الجنة أو النار.

احترام الشريعة والخضوع لها هو أمر أساسي بالنسبة للكثير من الحاخامات، وذاك أمر لا داعي للتأكيد عليه. بالنسبة للمسيحية، وعلى الرغم من تعاليم بولس القديس بخصوص الشريعة، إلا انه هو أيضا أكد على أهمية الأوامر الإلهية

التي انضافت إليها أوامر الكنيسة. هناك إذن بالتأكيد توجه قوي في الديانات التوحيدية الثلاث لتطوير نوع من الشرعانية (Juridisme).

تقدم الرسالات الثلاث صورة لله من خلال عدد من الصفات: فهو العالم بكل شيء ،القادر على كل شيء، هو «البصير»، «السميع». هذا يعني، بالنسبة للشرعويين، أن أوامره لا تقبل أي نقاش ،أنه لا يمكننا أن نتملص من عقابه لأنه يرى كل شيء ويسمع كل شيء. لا يمكن أن نجابهه أو أن نتملص من قدرته. لكنه رحمان رحيم، وهو يغفر، لذا فإنه من الممكن دائما أن يتوب الإنسان عن ذنوبه وعصيانه. من المؤكد أن شكلا من أشكال اليهودية أو المسيحية في شكلها الجنسيني[9] تتوافق حول هذه النقطة لأنها تحض على خشية الله، ليس بمعنى خشية الجلال التي يعرفها الصوفية والمرتبطة بالحب، بل إنها خشية حقيقية لا يتردد القرآن في تسميتها ب«الخوف». لكن يجب أن نشير إلى أن هذه العبادة للقوة الأسمى في الخوف ليست شيئا خاصا بالديانات التوحيدية، بل قد تكون هذه الديانات ورثته عن الوثنية القديمة. لنتذكر ما كان يقوله لوكريس Lucrèce [10] عن الدين الذي: «يشير إلى قمة أعالي الأفاق السماوية. مهددة البشر بمظهرها المخيف»

لذا يمكننا أن نعتقد أن هذه الطريقة في تلقي الرسالة، فقط من حيث أنها تختزل الدين إلى مجرد رؤية ضيقة للأخلاق المبنية على واجب مخيف، هي طريقة تفتقر للصدق والحقيقة. فالكتاب المقدس، الأناجيل والرسائل والقرآن تحتوي على شيء آخر. بإمكاننا إذن ألا نولي إلا أهمية قليلة لهذا الفهم الأخلاقي والشرعوي للدين حتى ولو كان يعبر عن تقارب حقيقي للذهنيات الدينية.

9-Jansénisme. الجانسينية: مذهب ديني،أخلاقي لاهوتي كاثوليكي ظهر بفرنسا في القرن السابع عشر تحت تأثير الأسقف كونيليوس جونسينوس Cornélius Jansenius (1585-1638) الذي ألف كتاب «أغوسطينيوس»، وهو يعتقد أن الخطيئة الأصلية أفقدت الإنسان حريته وأفسدت طبيعته، وأن الرحمة أو النعمة عطية فقط بفضل إرادة الله حسب قدر واختيار مسبق لا دخل لإرادة الإنسان به. ويعتبر بليز باسكال من أهم ممثلي هذا المذهب الذي اعتبر هرطقة من طرف بابا الكنيسة الكاثوليكية بسبب شبهه بمبادئ الكالفينية من حيث إنكاره حقيقة الإختيار عند الإنسان. تحث الجانسينيسية على التشدد و التزمت وصرامة التمسك بالفضيلة. المترجم

10- فيلسوف وشاعر لاتيني من القرن الأول قبل الميلاد، تأثر في كتاباته بمبادئ أبيقور. المترجم

وأخيرا فإن فكرة الإله الواحد ألهمت علماء الإلهيات، وبعض الأنساق الإشراقية[11] الغنوصية[12] أو العرفانية، بل وحتى بعض الفلسفات. وإذا كانت

11- يحيل الإشراق إلى معنيين:

1- Théosophie : تيوصوفيا أي الحكمة الإلهية. تعتمد التيوصوفيا على فكرة أن كل الأديان هي إسقاطات ومحاولات للإنسان من أجل معرفة «الإلهي»، ومن ثم فإن كل ديانة تمتلك نصيبا من الحقيقة. نشأ هذا المذهب في القرن الثالث الميلادي عند فلاسفة الإسكندرية والفيلاليت philalèthes أي محبي الحقيقة خصوصا مع أمونيوس ساكاس وأتباعه الذين صاغوا منهجية تتمثل في استعمال التفكير التماثلي وتأويل الأساطير والقصص المقدس حسب منطق تماثلي وتقابلي. في الإشراق، الله هو المبدأ المطلق والغير قابل للمعرفة، وهو في الوقت نفسه شرط حياة العالم و استمراره وتطوره. كيف يمكننا الحديث عن حكمة الله إذن ؟ كيف يمكننا معرفة شيء ما بخصوص الله إذا كان من المستحيل معرفة ذات الله ؟ إلا أنه بإمكاننا معرفة تمضهراته فقط لأننا جزء منها.

من هذا المنطلق تسعى التيوصوفيا أو الحكمة المتعالية والحاملة للأسرار الكبرى للحكمة القديمة إلى التقريب بين مختلف الأديان والمعتقدات الغربية والشرقية من أجل بلوغ «المعرفة الإلهية»، أي المبادئ الكونية والأبدية التي هي أساس كل حياة. بهذا الخصوص فإن التيوصوفيا فكر باطني تركيبي أو تلفيقي. في العصر الحديث تعود أصول المذهب الباطني التيوصوفي إلى هيلينا بيتروفنا بلافاتسكسHelena Petrovna Blavatsky، متصوفة روسية انكبت على دراسة الزرادشتية، الهندوسية، الغنوصية، المانوية والقابالا.

2- التصوف التيوسوفي أو الإشراقي الذي تعود أصوله إلى أفلاطون وأفلوطين وجاكوب بويهم-Jakob Boe-hme (1575 - 1624).. الفلسفة الإشراقية أو المشرقية، من الإشراق أي إشراق النفس واستعدادها لتلقي الحضور الإلهي. والإشراق مبدأ في فلسفة أفلاطون الذي يرى أن الله هو نور الأنوار الذي صدرت عنه كل الكائنات، ويجب على الأنفس أن تتجرد لتلقي الإشراق وكي ترقى وتتصل لله، وذلك من خلال التجلي، المكاشفة، المشاهدة أو الحدس المباشر ودونما حاجة للوحي والتنزيل. المترجم

12- Gnosticisme : الغنوصية، الغنوص هو المعرفة أو العرفان أو البصيرة. تعتمد الغنوصية على فكرة المعرفة السرية التي تسمح بالحصول على المعارف العليا، وقد نشأت خلال القرنين الثاني والثالث. أساس هذا المذهب هو فكرة تماهي وتطابق المادة والشر أو الجسد والأهواء، أما الخير فمصدره من عالم آخر. ينطلق التفسير الغنوصي للوجود من فكرة الإله الواحد الذي لا يعرف ولا سبيل إليه، و الذي انبثقت عنه كائنات إلهية أقل مكانة منه، آخرها الحكمة أو صوفيا التي أرادت رؤية الله فكانت رغبة طائشة نتج عنها مخلوق نصف إلهي، جاهل بطبيعته: ديميورغوس Démiurge و هو المسؤول عن تكوين العالم المادي الذي هو محاكاة للعالم الأعلى. لكن ديميورغوس يجهل ذلك وينصب نفسه إلها واحدا. فالرغبة والأنانية هي أصل فساد العالم، لكن الله أراد أن يفتدي البشر فوضع فيهم نفخة إلهية.

ويعتقد الغنوصيون أن الديميورجوس أو الإله الشرير هو إله العهد القديم الذي كان يريد دائماً إبقاء الإنسانية في عبودية الجهل، كي لا تبلغ المعرفة، مما يفسر طرد آدم من الفردوس وحادثة الطوفان. من هنا أيضا فكرة أن الجسد هو سجن الروح والغنوص أو المعرفة هو الخلاص من الجهل، لهذا تحث المانوية على الزهد والرهبنة من خلال نسق يتضمن مبدأين أولين متضادين، إله النور وحاكم الظلام الذي يحاول إسقاط عالم النور.

في الغنوص المسيحي مثلا فإن المسيح هو ابن الله يسوع، ومن أهم ممثلي الغنوصية المسيحية نجد باسيليدس الأسكندري (132 135 م) الذي يعتقد أن الخطيئة هي نتيجة مباشرة للوجود الجسماني وأن الألم عقاب على الخطيئة أو الميل لخطيئة. عموما فإن الفكر العرفاني يندمج داخل أنساق صوفية يهودية، زرادشتية أو مسيحية متأثرة بأفكار الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. المترجم

هناك اختلافات بين هذ الأنساق فهي لا تنبع من الرسالات التوحيدية، بل من أنماط تفكير الذين استلهموها. فالبعض يعتمد على منطق تحكمه الصرامة فقط والآخر يميل لليونة المنهج الجدلي، وهناك أيضا من ينقاد لخياله الخلاق. وإذا ما نحن قارنا الأنساق الغنوصية بالأنساق المسماة ظاهرية فإن التعارض يصبح جذريا. وجدت الأنساق الغنوصية في كل الأزمان، كما أنها ظاهرة ملحقة بكل الأديان، وثنية كانت أم نابعة من وحي الله الواحد. يوجد أيضا غنوص هيليني، غنوص يهودي أو يهود- مسيحي، غنوص مسيحي وغنوص إسلامي. تعطينا مؤلفات هنري كوربان فكرة عن هذا الأمر، كما أنها توضح كيف أن الميول الغنوصية لا زالت مستمرة لحد الأن، فهي لم تتوقف أبدا عن التعبير عن نفسها عبر كل العصور. وكان هنري كوربان يعتقد أنه على مستوى هذه الأنساق الغنوصية تصبح المسكونية شيئا يمكن تحقيقه. يبدو ذلك محالا لأن ما يميز الأنساق الباطنية هو بالضبط كونها ترفض تماما وببساطة كل ما هو ظاهري من حيث أنه يرتبط بالعقائد الخاصة بكل ديانة، فهي تسعى لتعوض هذه العقائد بأفكارها الخاصة. يمكن تشبيه التأويل الذي تخضع له النصوص العقائدية بعملية هضم، فهي تحول المواد التي تتغذى عليها إلى مواد مختلفة تماما، كما هو جسم الحيوانات العاشبة مختلف عن العشب. لا يمكن لأي يهودي أن يجد ديانته في الغنوص المسمى يهوديا، ولا لأي مسيحي في الغنوص المسمى مسيحيا، ولا لأي مسلم في الغنوص المسمى إسلاميا. الفكرة المشتركة الوحيدة هي المبدأ الواحد، أو الواحد، المتعالي مطلقا، الذي لا سبيل لمعرفته أو التعبير عنه، والذي يتجلى عبر مجموعة من الوسائط، ملائكة أو فيوضات أو إيونات[13]، أو مهما كان الاسم الذي تسمى به، بما في ذلك الإنسان نفسه.

13- «Eons» أي الدهور: اسم أطلقته بعض المدارس الغنوصية على قوى تنبع من الله، مما يسمح بتفسير خلق العالم المرئي أو المادي، ويعتقد أنها تملك وجودا أبديا، وتخلق كائنات من نفس طبيعتها. آخر الأيونات هي الحكمة، في أثناء بحثها عن الوجود المطلق، سقطت في الفراغ حيث خلقت حكمة ناقصة، قبل أن تصل بكت في الفراغ فنتج عن ذلك خلق عالمنا. وسيعمل الروح القدس على إرجاعها إلى العالم الإلهي. الأيونات إذن وسيط بين الله والإنسان، بين الإله الأسمى واليهفيه الذي جعل منه الغنوصيون إلها ثانويا. المترجم.

يتشكل حول هذا الرسم النظري البسيط، بل والمفرط في التبسيط، عدد من الخوارق والمغامرات التي تقع أحداثها في الأبفوم [14] الأزلي، في مستوى ما فوق التاريخ (métahistoire) كما يسميه هنري كوربان، والذي نجد أجمل الأمثلة عنه عند الوسطاء الروحيين الكلدانيين، في غنوص باسيليد وفالانتان، ولكن على الخصوص في الغنوص المانوي. لا يمكننا، ولو للحظة، أن نعتقد أن الرؤية الغنوصية تمثل، بالنسبة للمؤمنين الموحدين، شكلا عقليا لإيمانهم

على النقيض من ذلك فإن اللاهوت النظري أو الفلسفة، خادمتها، مرتكزتان على فكرة الله الواحد، كما هو الأمر عليه مثلا في المقالات التي كان اللاتينيون يسمونها الإله الواحد. وهما يمثلان، داخل الديانات الثلاث، محاولة لبلوغ نوع من العقل الإيماني. وإذا ما قارنا الكتابات، مثلا كتابات ابن سينا، ابن رشد، أبن ميمون والقديس طوما، فإننا سنكتشف تقاربا فكريا حقيقيا مبنيا على إشكالية مشتركة. فضلا عن هذا فنحن نعرف ما كانت عليه العلاقات الفكرية بين هؤلاء المفكرين الكبار خلال العصر الوسيط: لا داعي للتأكيد أكثر. لكن يتعلق الأمر هنا ببناء عقلاني يشكل الإيمان بالنسبة له موضوع تفكير أكثر من كونه واقعا حيا. لا شك أن هذه الكتابات خضعت لتأثير الإيمان الحي بشكل تختلف درجة عمقه، لكن هذا الإيمان يتجاوزها إلى حد يعيد، و ذلك حين يوجد في حد ذاته. لذا فإن تقارب أو في بعض الأحيان توافق اللاهوتيين النضريين والفلاسفة غير كافيين لإقناعنا، فالعقل الإيماني يضل داخلها ذا طابع جد مفاهيمي، كما أنه يتغاضى عن قيم يصعب على العقل أن يلم بها.

هكذا فإنه إذا كان الإيمان التوحيدي يصطدم بصعوبات كبيرة، وإذا ما فشل، ليس فقط في النفاذ إلى الكينونة، بمعنى وجود الله، ولكن أيضا في أن يفهم هذا الإيمان نفسه في جوهره داخل أعماق الروح، فإننا سنجد أنفسنا من جديد أمام المخرج الوحيد: دراسة تشكل وتطور إيمان هؤلاء المؤمنين في وجودهم الحقيقي، أي الصوفية، وتتبع مسارهم. لن نتوقف عند الكشف الوحياني للإله الواحد والخفي، بل سنبحث عن الله المخلص وتعاليم الخلاص التي أوحى بها في رسالاته.

14- الأيفوم Aevum: مفهوم صاغه القديس طوما الأكويني، وهو وسيط بين الزمن والأبدية أو الأزلية. فالأبدية لا بداية ولا نهاية لها، الأيفوم له بداية ولكن ليست له نهاية، في حين أن الزمن له بداية ونهاية. المترجم.

نمطان من الصوفية

عند هذا المستوى يجب أن نميز بين صوفية الديانات التوحيدية الثلاث. فالبعض منهم، ممن يسمون الباطنيين، يهتمون ببناء عالم صوفي حيث تعيش أرواحهم وتتشكل تجربتهم الصوفية. هذا العالم هو عالم التجليات الإلهية، ويتكون من عدد من الصفات الإلهية المأقنمة. مثلا، في التصوف اليهودي، نجد المجد الإلهي والحكمة الإلهية التي سبق أن تطرقنا إليها، وكذلك الحب الإلهي Heséd، أما عند ابن عربي فهي الأسماء والصفات. تتحول صورة العرش: كيسي عند حزقيال(1.26)، العرش في القرآن (الأعراف ،54)، باسيم، الكرسي في القرآن البقرة،255، تتحول إلى مفهوم كوسمولوجي أو كوني. يتحدث ج. شوليم عن النصوص التي «**تصف كيف يسافر الإنسان في حالة الوجد عبر فضاءات سماوات المركابا، السماوات السبع والقصور أو المعابد/ الهياكل السبع... التي من خلالها يصل متصوف المركابا أمام عرش الله**»أصل القابال، ص.29. هذه الهياكل (هيكالوت hêk^h^âlôt^h^) تشبه مفهوم الهياكل في الإسلام، مثلا عندما يتحجث لوي ماسينيون، بخصوص الحلاج، عن "هياكل مدينة الأرواح الأبدية". دونما التأكيد أكثر، سنشير فقط إلى أن هذا التصوف الباطني يقترب من الغنوص، لذا فإن أتباعه كانوا موضع شبهة في أعين إخوانهم في الدين. لكن لا يجب إهمال هذا النمط من التفكير لأنه يعمل على استخلاص القيم الروحية من النصوص المقدسة، لذا يمكن أن نجد تقاربا بينه وبين النمط الثاني.

بالفعل فإن هناك أنماطا أخرى من التصوف غريبة تماما عن المذهب الباطني، عددها كبير في المسيحية والإسلام. لكنها نادرة في اليهودية حيث تأثير روح القابالا، المتأثرة بأفلاطونية محدثة ذات ميول غنوصية، ليس مقتصرا على القرن الثالث عشر الذي كان فيه بروزه متألقا، ولكنه استمد أفكاره من تراث يضرب بجذوره، كا يقول ج.شوليم، «**في أعماق التحولات الدينية للأجيال الأولى**» أصول... ص. 500. من هنا فإن التصوف اليهودي، في مجموعه، مختلف شيء ما عن التصوف الذي سنهتم به لدى المسيحيين والمسلمين. لكننا لن ندعه جانبا لأنه مفيد بقيم الروحانية الخالصة التي يحملها. مهما يكن الأمر فإن

الصوفية المسيحيين، الغير باطنيين، استمدوا الكثير من أفكارهم من الكتاب المقدس، وتبقى مساهمة اليهودية عندهم جد مهمة. وقد شكل تدبر نصوص مثل المزامير والأنبياء، لكن على وجه الخصوص نشيد الأنشاد، غذاء حياتهم الروحية. لكن لا يمكننا أن ننفي أن تأويل هذه النصوص مختلف عند اليهود عما هو عليه عند المسيحيين. يتجلى هذا بشكل خاص في نشيد سليمان: يمثل الشير هاشيريم Shîr hashshîrîm عند اليهود أساس رؤية غنوصية. يشيرج شوليم مثلا إلى أنه في كتاب "الباهر"[15]: «**يتم تأويل الزوجة في نشيد الأنشاد بمثابة الحقل** sâdeh **او الإناء** shiddâ **الذي تصب فيه القوى العلوية**". يجب أن نعرف أنه في الكتابة العبرية الغير المزودة بالنقط والفواصل وغير المشكلة فإن لهاتين الكلمتين نفس الشكل. من جهة أخرى فإن عنصرا أنثويا أصبح جزءا من الخلق. نحن بعيدون هنا عن تأويل سان جان دو لا كروا في النشيد الروحي، وقد نتذكر هنا غنوص باسيليد وفالانتان من بين أنماط أخرى. مهما تكن هذه التعارضات فإن نشيد الحب هذا كان بالنسبة للجميع فرصة للتفكير في العلاقة الله بخلقه، وبشعبه، وبالروح الإنسانية في آخر المطاف.

رأينا كيف حرص الإسلام واليهودية على تأكيد أهمية الشريعة المنزلة. بشكل عام فإن صوفيي هاتين الديانتين، باطنيين كانوا أم لا، ضلوا أوفياء للشريعة. فالمعنى الرمزي لشعيرة ما لا يلغي ممارسة هذه الشعيرة. توفر حالة الختان مثلا جيدا للدراسة. نعرف أن الله يقول لإبراهيم في سفر التكوين 17، 11: «**فَتُخْتَنُونَ فِي لَحْمِ غُرْلَتِكُمْ، فَيَكُونُ عَلاَمَةَ عَهْدٍ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ**». لكن في مقاطع أخرى من الكتاب المقدس يتعلق الأمر بختان القلب، كما نقرأ ذلك مثلا في كتاب التثنية: «**وَلكِنَّ الرَّبَّ إِنَّمَا الْتَصَقَ بِآبَائِكَ لِيُحِبَّهُمْ، فَاخْتَارَ مِنْ بَعْدِهِمْ نَسْلَهُمُ الَّذِي هُوَ أَنْتُمْ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ كَمَا فِي هذَا الْيَوْمِ. فَاخْتِنُوا غُرْلَةَ قُلُوبِكُمْ، وَلاَ تُصَلِّبُوا رِقَابَكُمْ بَعْدُ**» 10، 15-16. يتناول كتاب اللاويين الفكرة نفسها ويربطها بفكرة العهد: «**إِلاَّ أَنْ تَخْضَعَ حِينَئِذٍ قُلُوبُهُمُ الْغُلْفُ، وَيَسْتَوْفُوا**

15- Bahir، الباهر: من أول مؤلفات القابالا، كتب في المنتصف الأول للقرن الثاني عشر بفرنسا، انطلاقا من مصادر شرقية لا زالت غير معروفة. لكنه يحتوى على أهم مواضيع القابالا: تصوف الأعداد، ارتحال الأرواح، نضام السيفيروت وتركيبات الأسماء الإلهية، أسرار المركابا. ويعد الباهر وسيلة ضرورة لفهم الزوهار. المترجم

حِينَئِذٍ عَنْ ذُنُوبِهِمْ، أَذْكُرُ مِيثَاقِي مَعَ يَعْقُوبَ»26.41. ويتحدث حزقيال عن «أَبْنَاءَ الْغَرِيبِ الْغُلْفَ الْقُلُوبِ الْغُلْفَ اللَّحْمِ»44، 7 و 9، مما يفترض تمييزا بين نوعين من الختان. أما إرميا فهو يركز على ختان القلب : «اِخْتَتِنُوا لِلرَّبِّ وَانْزِعُوا غُرَلَ قُلُوبِكُمْ» 4، 4. ولنذكر أخيرا هذه الآية الرائعة في كتاب التثنية 30، 6: «وَيَخْتِنُ الرَّبُّ إِلهُكَ قَلْبَكَ وَقَلْبَ نَسْلِكَ، لِكَيْ تُحِبَّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ لِتَحْيَا». مهما تكن ضرورة ختان القلب من أجل خلاص القلب إلا أن ذلك لا يلغي ختان الجسد الذي هو علامة العهد. لكن العهد تعبير عن حب لله الذي هو مصدر الحياة وحب الله هذا مرتبط بختان القلب الذي يتحدد في مستوى دلالي آخر. وإذا ما نحن تناولنا الآن ما قاله فيلون الإسكندري المشهور بتفسيره المجازي للشرائع المقدسة، فإننا نلاحظ أنه لا يؤول الختان في الجسد بالختان في القلب، ولا شك أن لذلك ثمة معنى. فهو يبدأ بالتنويه بالختان بمعناه المادي والجسدي، ثم يضيف: «**فيما يخصني، وبالإضافة إلى ما قلته، فأنا أظن أن الختان (في الجسد) رمز لشيئين جد أساسيين: الأول هو استئصال الشهوات التي تفتن النفس... الثاني هو معرفة الذات وتخليص الروح من هذا المرض العضال الذي هو العجب والكبر**»[16]. إذن فالختان الجسدي هو دليل على جهاد نفس مزدوج، أما الختان القلبي المرتبط بالقلب فهو ينتمي لمستوى آخر. حقا، بإمكاننا أن نقول أنه ليس ضروريا أن يكون المرء مختونا كي يجاهد ضد الشهوات والكبر. كما أنه كان بإمكان الله أن يأمر بذلك مباشرة دونما حاجة للأوامر والوصايا الشرعية، وهو ما يفعله فعلا في شريعته. هكذا يذم الله الكبر والغرور في كتاب التثنية1، 34 : «فَكَلَّمْتُكُمْ وَلَمْ تَسْمَعُوا بَلْ عَصَيْتُمْ قَوْلَ الرَّبِّ وَطَغَيْتُمْ، وَصَعِدْتُمْ إِلَى الْجَبَلِ». ولكن وكما أن التزاما يكون له وزن أكثر عندما تتم المصادقة عليه وختمه فإن الالتزام بالامتثال للأوامر الإلهية يكون له وزن أكثر عندما يأخذ ختم وعلامة الختان. هذا العلامة في الجسد تذكير دائم لليهودي المؤمن بأن عليه أن يتخلى عن الملذات والكبر. لا مجال إذن لإسقاط الختان بصفته دالا إذا ما نحن فهمنا مدلوله، فالإنسان في حاجة دائمة إلى العلامات المادية التي تذكره بالتزاماته وعهوده.

16- De Specialibus legibus : كتاب لفيلون الإسكندري

يجل التصوف اليهودي الطابع المادي للشريعة خصوصا إذا علمنا أن الشريعة، في اليهودية، هي علامة على حب الله لشعبه. بالمقابل فإن الامتثال للأوامر والوصايا تعبير عن حب إسرائيل للرب. أكد ج. فاجدا على هذه النقطة في كتابه «المحبة الإلهية في اللاهوت اليهودي خلال العصر الوسيط»: **«في منظور اليهودية الربانية/الحاخامية[17] فإن حب الله وخشيته ليسا فقط مجرد نصيحة للتقوى بل ميسواح** miswâh **أي نظام و مبدأ إيجابي»**. حب الله وخشيته هما **«جزءان مكونان لشريعة موسى»**. ص. 10. لهذا يقول سفر الخروج: **«لاَ تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلاَ تَعْبُدْهُنَّ، لأَنِّي أَنَا الرَّبَّ إِلهَكَ إِلهٌ غَيُورٌ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ الآبَاءِ فِي الأَبْنَاءِ فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابعِ مِنْ مُبْغِضِيَّ، [6] وَأَصْنَعُ إِحْسَانًا إِلَى أُلُوفٍ مِنْ مُحِبِّيَّ وَحَافِظِي وَصَايَايَ»** 20، 5-6. نجد نفس الدرس حرفيا في كتاب التثنية 5، 10. في تفسيره للآية 2،1 من نشيد الأنشاد: **«لِيُقَبِّلْنِي بِقُبْلاَتِ فَمِهِ»**، يرى التارجوم[18] أن هناك إشارة إلى هبة الشريعة المكتوبة والشريعة الشفهية، وذلك لأن الله تحدث مباشرة إلى إسرائيل في سيناء **«كرجل يقبل صاحبه، وذلك لأن الحب الذي يحبنا به كبير»**. نحن هنا أمام موضوع جد متداول في الفكر اليهودي، ألا وهو التمييز بين الطاعة عن خوف والطاعة عن حب. إذا كان الحب عن خوف كافيا فإن الطاعة عن حب أسمى بكثير. وقد كان بهيا بن باكودا يضع الحب الخالص الذي يتخذ من الجوهر الإلهي موضوعا له على النقيض من الحب الذي يختلط به الخوف أو الأمل، وبالأحرى على النقيض من روح لا تعرف بطبيعتها إلا الخوف والأمل، ولا تكترث إلا بالصفات الإلهية التي تختص العمل، أي الصفات التي بها يجازي أو يعاقب. نجد في الآية 13، 5 من كتاب التثنية

17- اليهودية الحاخامية (التلمودية) Judaïsme rabbinique : «اليهودية الحاخامية» أو «اليهودية التلمودية» أو «اليهودية الربانية» أو «اليهودية الكلاسيكية» أو «اليهودية المعيارية» هي شكل العقيدة اليهودية السائد بين معظم الجماعات اليهودية في العالم ابتداءً من حوالي القرن التاسع الميلادي وحتى نهاية القرن الثامن عشر. وهي ثمرة جهود الحاخامات (بمعنى الفقهاء) الذين فسروا التوراة (الشريعة المكتوبة) وابتدعوا الشريعة الشفوية (التوراة الشفوية أو التلمود) وجعلوها الأساس الذي تستند إليه رؤيتهم الدينية والمحور الذي تدور حوله وذلك تمييزاً لها عن اليهودية (التوراتية، إن صح التعبير) التي تستند إلى التوراة وحسب (الشريعة المكتوبة) المرسلة من الإله. ولكن، بتحوّل القرائين إلى جماعة دينية هامشية، أصبح مصطلحا «يهودية حاخامية» و«يهودية» مترادفين ،«اليهود واليهودية»، عبد الوهاب المسيري. المترجم

18- Targum : كلمة تعني أعلن، فسر أو ترجم. التارجومات هي الترجمات الآرامية الغربية للنصوص التوراتية والتي قام بها اليهود الفلسطينيون والبابليون .

جملة ذات دلالة: «**وَرَاءَ الرَّبِّ إِلهِكُمْ تَسِيرُونَ، وَإِيَّاهُ تَتَّقُونَ، وَوَصَايَاهُ تَحْفَظُونَ، وَصَوْتَهُ تَسْمَعُونَ، وَإِيَّاهُ تَعْبُدُونَ، وَبِهِ تَلْتَصِقُونَ**» نحن 13، 4. هذا الالتصاق أو الارتباط يشكل أعلى درجات الطاعة. يعني فعل دابوق $dâb^{h}ôq$: «وصل أو بلغ»، من هنا كلمة ديبيكوت $deb^{h}eqût$ (حالة الاتصال والإتحاد بالله) التي تعني، في التصوف ،الصلة الوثيقة أو المشاركة بالله. ويؤكد باهيا على هذه النقطة، وليس هو الوحيد بهذا الشأن، إذ يمكننا أن نذكر أيضا اسم أبراهام بن عزرا.

في الإسلام فإن الشريعة تكتسي أهمية كبيرة لدرجة أن أغلب المفكرين المسلمين يعتقدون أن التنزيل هو تنزيل للشريعة. ولا يتحدث القرآن عن الشريعة بصفتها مرتبطة بحب الله لمخلوقاته، كما أن تعظيم المسلمين للتعالي الإلهي مصدره الكثير من الآيات التي تؤكد أن الله يفعل ما يشاء. فهو يأمر، ينسخ ويعوض شريعة بأخرى دونما أي سبب إلا اعتباط إرادته المطلقة. فما يأمر به خير لأنه يأمر به، وما ينسخ به خير مما ينسخه. يمكننا أن نتحدث هنا، أكثر مما هو عليه الأمر في الشريعة الموسوية، عن مبدأ «أريد فآمر» (Sic volo sic jubeo = je le veux; je l'ordonne). وبسبب أصلها المتعالي والمطلق فإن الشريعة الإسلامية خارجة تماما عن نطاق الإنسان. وليست أوامر ونواهي الشريعة هي التي تجعل الإنسان يتخلص من أمراض القلب التي يتحدث عنها القرآن في أكثر من موضع، مثلا في الآية البقرة، 10. المهم هو الامتثال للشريعة، مهما كان مضمونها لأن الله قرر أن من يمتثل لها فله النجاة :«**وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**» فصلت، 18.

ليست الخشية والإيمان هما من ينجيان، بل الله من ينجي، أما غير ذلك فليس إلا أمرا عارضا و ثانويا. في كلمة واحدة فإن كل ما في الإنسان، كل ما يأتي من الإنسان خال من كل فضيلة. الله هو الذي يفعل كل شيء، وكما يشاء. كما أن أكبر الروحانيين يعرفون أن لله دوما المبادرة، انه هو دائما من يفعل، وهو العلة الفاعلة، كل شيء يأتي منه وليس للإنسان أية جدارة واستحقاق. هذه القناعة تتخذ شكلها الأقصى في المسيحية مع فكرة الرحمة أو النعمة السابقة أو الهبة المجانية. الفكرة نفسها موجودة في الروحانية الإسلامية بصيغ ودلالات أخرى.

لكن تصور الشريعة في الإسلام يختزل في مجموعة من الأحكام التي تحكم الواجب والحرام، المندوب والمكروه والحلال، وهي أشياء يجب

الالتزام بها دونما طرح أية أسئلة. لهذا السبب فإن الصوفية المسلمين عملوا على استبطان شريعتهم، وقد قاموا بذلك بالتركيز على بعض الألفاظ القرآنية كالتقوى والصبر والتوكل والرضوان. هذه الألفاظ تم فهمها كإجابات للروح لخاضعة ثم ستنتهي إلى معنى الحالات النفسية الصوفية أما يسميه الصوفية بالأحوال. سيتم تلقي الآيات التي تتحدث عن الحب أو فعل الحب، من جانب الله أو من جانب الإنسان، بمعناها الحرفي و العميق. نقرأ في القرآن، الذاريات، 56 : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ إذا ما نحن قارنا هذه الآية بالآية 13و 5 من كتاب التثنية التي سبق أن ذكرناها نجد أن الآية الأولى تتوقف عند الأمر بعبادة الله، أما في الثانية فإن الله يأمر شعبه أن يعبده ويرتبط به. «وَرَاءَ الرَّبِّ إِلهِكُمْ تَسِيرُونَ، وَإِيَّاهُ تَتَّقُونَ، وَوَصَايَاهُ تَحْفَظُونَ، وَصَوْتَهُ تَسْمَعُونَ، وَإِيَّاهُ تَعْبُدُونَ، وَبِهِ تَلْتَصِقُونَ». لا يرقى النص القرآني لدرجة الدبيكوت أي الإتحاد بالله، لكن الصوفيين يقومون بعمل تكميلي بإدماج دلالة الحب داخل الآية، هذا الحب الذي تشير إليه آيات أخرى.

على الرغم من عملية الاستبطان هذه فإن الروحانية الإسلامية لا تلغي الشريعة، بخصوص هذه النقطة فهي متوافقة مع الروحانية اليهودية. قليل هم الصوفيون الذين يعتقدون، كالبسطامي في القرن الثالث الهجري، التاسع ميلادي، أن الرقي على الطريقة يمكن أن يعفي من كل التزام مادي بالشريعة. إذا لم تكن الشريعة هدفا في حد ذاتها، كما يضن الشرعويون، فإنها تبقى «هدى» ضروريا. هذه كلمة قرآنية وتعنى القرآن نفسه. لكن يجب أن نشير أن الهدى يخص الطريق وليس له أي معنى عندما يتم بلوغ الهدف. يقول فخر الدين الرازي أنه يجب التمييز في اللغة العربة بين الهدى والإهداء، يجب إذن أن نستعين بالشريعة لنذهب إلى ما ورائها، بالشريعة لسلوك الطريقة ثم لبلوغ الحقيقة، أي الاتصال بالله (موافق الديبيكوت) الخالق الذي يعطي كل شيء خلقه وميزانه، وهذا ما يسميه الإسلام بالحق. نصل هنا إلى مستوى المعرفة بالكشف. هذا التدرج هو ما يميز على الخصوص الصوفية غير الباطنيين.

أما بالنسبة للباطنيين فإنهم يعتقدون أن الالتزام بالبعد المادي للشريعة يهدف إلى إثبات حضور الله بين الموجودات التي إن هي اعتبرت في حد ذاتها

ولذاتها فهي تنسي صورة ذاك الذي هو مصدرها وعماد كل الموجودات. لهذا فإن ابن عربي، المعروف بجرأة تأويله الرمزي، يلتزم بالمذهب الظاهري الذي يفسر كل الأحكام فهما حرفيا، وهو يثني على نفسه بكونه وارثا كاملا للنبي: «**فاعلم أن الإنسان إذا زهد في غرضه ورغب عن نفسه وآثر ربه أقام له الحق عوضا من صورة نفسه صورة هداية إلهية حقا من عند حق حتى يرفل في غلائل النور وهى شريعة نبيه ورسالة رسوله فيلقى إليه من ربه ما يكون فيه سعادته**» الفتوحات االمكية، الجزء الثالث ص.70.

نرى إذن أن ممارسة الشريعة طريق للخضوع تماما لله في انتظار أي يقذف الله بنور يشرق على القلب والفهم. يتحدث ابن عربي أيضا عن الاستعداد، فالشريعة هي بمثابة استعداد لهذا الإشراق، وذلك بمعنيين اثنين. أولا فهي تعلم طريقة للتجرد من المخلوقات بحيث يتطهر القلب من الأفكار الشنيعة التي تنشأ فيه، بعد ذلك تعمل الشريعة على خلق الأفكار الحميدة التي تسمح بالرجوع إلى المخلوقات ودعوتها إلى الله. هكذا فإن ممارسة الشريعة تسمح بالجمع بين نقيضين: الانسحاب من العالم والحضور في العالم. فهي استعداد، في العالم الدنيوي، لفهم الطابع المزدوج للصفات الإلهية التي يمكن للإنسان داخلها أن يكتشف نماذج الصورة الإلهية التي يحملها في داخله. بالفعل فإن كل اسم إلهي يشكل الوحدة الغير قابلة للتجزيء لاسمين متبادلين: اسم التنزيه المرتبط بالجوهر الذي هو اسم له واسم التسبيح المرتبط بآثاره أو التجليات التي يحكمها. من هنا فإن الشريعة تعبير عن هذه العلاقة الجدلية على مستوى الحياة الدنيا، كما أنها في حد ذاتها آخر التجليات الإلهية، في حين أن الأسماء، في المستوى الأسمى السابق للجوهر الغير قابل للتعبير، تعبر عن هذه الجدلية في دلالتها الأنطولوجية. لا يتعلق الأمر إذن بإسقاط الشريعة التي تشكل جزءا من بنية العالم الكوني.

بالتالي، ودونما أن ننكر الاختلافات العديدة التي تتفاوت في أهميتها، ليس فقط بين التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي، ولكن أيضا بين مختلف المدارس الروحية (غنوصية كانت أم لا) وذلك داخل نفس الديانة التوحيدية، فإن من حقنا أن نختم بأن احترام الشريعة تشكل في كل الديانات شكلا من حياة الإيمان، غير أننا لم نتعرف بعد على الشكل الصوفي لهذه الحياة. لكن

باستعمالنا لتراتبية الدرجات التي وجدناها في كتاب «التثنية» نكتشف أن الانتقال من الحياة التي أساسها الشريعة إلى الحياة الصوفية هو انتقال من عبادة الله إلى الاتصال بالله. هذا صحيح ايضا بالنسبة للصوفية المسلمين لأنهم جعلوا الحب في قمة سلمهم التراتبي. الدليل على هذا هو أنهم قد استطاعوا التمييز بين الطاعة عن حب والطاعة عن خوف. في تفسيره للآية 166 من سورة البقرة، وفي الفصل المخصص للحب في كتاب إحياء علوم الدين، يورد فخر الدين الرازي والغزالي حديثا غريبا يتعلق بالمسيح. كان المسيح مارا قرب ثلاثة أشخاص أجسامهم نحيلة وذوو وجوه شاحبة، فسألهم عما جاء بهم إلى هناك، فأجابوا بأنه الخوف من جهنم، فقال لهم المسيح : ﴿حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم إلى هذا المقام؟ قالوا: الشوق إلى الجنة، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، كأن وجوههم المرايا من النور، فقال: كيف بلغتم إلى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: «أنتم المقربون إلى الله يوم القيامة»﴾[19]

أهمية هذه الحكاية تكمن أولا في أنها تذكر شخص المسيح، النبي ابن مريم التي يجلها الإسلام والتي يعتبرها الصوفية المسلمون رسولة للحب الإلهي. ثم إنه يستعمل لغة خاصة يجب الإشارة إليها، فالنحافة والشحوب الشديدان هما، عند الشعراء الدنيويين أو شعراء الحب العذري، علامتا الحب الأكثر طهارة ونقاء، ذاك الحب الذي ليس فقط غريبا عن كل شهوة جسدية بل إنه يذهب إلى حد إلغاء الجسد، فالمحب العذري محكوم عليه بالموت. ندرك الفائدة التي يستخلصها الصوفية في هذه الأفكار وهذه اللغة. وقد عرفت إيران على الخصوص نشأة أبطال هذا الحب والذين تحولوا لأبطال للحب الصوفي لله. بمعنى من المعاني فإن هذا الشعر كان له في الإسلام الدور الذي كان لنشيد الأنشاد في اليهودية والمسيحية، ولكننا لا نجد له أثرا في القرآن.

19- محمد الرازي فخر الدين، التفسير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1985 ،ج.3-4 ،ص.227.

كما نجد في هذا الحديث كلمة مهمة: «المقربون»، وهي تعني في الكتاب المقدس للمسلمين تارة الملائكة وتارة أخرى المسيح أو المطهرين. سنتوقف عند بعض الآيات من سورة الواقعة: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثَةً، فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ فَمَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ، وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ، وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾. يقدم الرازي تفسيرا جديرا بالاهتمام. نعرف أنه حسب المعتقد الإسلامي فإن أعمال البشر تدونها الملائكة وأن كل واحد منهم سيعطى كتابه الذي فيه أعماله الحسنة والسيئة من أجل الحساب. يشير الرازي أنه بالنسبة للإنسان يوجد يمين ويسار متعارضان ويوجد أمام وخلف، وهذا هو أساس التقسيم الذي يضعه القرآن. لكن بدل أن يقسم الناس إلى أربعة طوائف فإنه يكتفي بثلاث طوائف. الأولى تتكون من أصحاب اليمين الذين سيأخذون كتابهم بيمينهم، وهذه هي الجهة الأكثر سموا لأنها الأكثر قوة، وهم هناك مكرمون. هؤلاء هو المؤمنون الذين زادت حسناتهم عن سيئاتهم، وزادت حالات امتثالهم للشريعة على حالات مخالفتهم لها، فهم سيدخلون الجنة ثم سيتمتعون بكل لذاتها الموعودة. أما الطائفة الثانية فتضم أصحاب الشمال الذين يؤتون كتابهم عن شمالهم، ويصيبهم الخزي، فسيئاتهم تتجاوز حسناتهم فيذوقون بذلك نار الجحيم .لكن رغم ذلك، ولأنهم مؤمنون، فسيخرجون من نار جهنم. أما بالنسبة للمقربين فهم لا يخضعون لأي حساب: «**الذين لا حساب عليهم ويسبقون الخلق من غير حساب بيمين أو شمال**»[20]. فهم في الدرجة الأسمى، فوق أصحاب اليمين. يمكننا إذن أن نفهم أنهم التزموا الشريعة لكنهم تجاوزوا ذلك لما هو أبعد، لدرجة أن الله أعفاهم من تقديم كتاب أعمالهم. والحال أن ما يتجاوز الالتزام الشرعي هو الطاعة عن حب.

هكذا يفسر الرازي الترتيب الذي يجازي فيه الله الطوائف الثلاث: كان بإمكانه أن يختار ترتيبا تصاعديا أو تنازليا. فهو يتحدث أولا عن أصحاب اليمين ثم عن أصحاب الشمال، وهما يحتلان نفس المستوى، فحبهم لله لم يبلغ درجة تجنبهم عصيانه، وفي حالتهم يجب إثارة حس الخوف والرغبة. أما الذين يحتلون

20- محمد الرازي فخر الدين، التفسير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1985 ،ج.3-4، ص .144.

المستوى الأول ويفوزون بنعمة القرب من الله فهم لا حاجة لهم لهذه الحوافز كي يطيعوا الله، وهم لا يبلغون هذه الدرجة إلا بجذب من الله الذي ساقهم إليه برحمته، والجذب أجل من الشعيرة أو عبادة ستين سنة. هذا الجذب يلعب دور الاتصال أو الارتباط الذي يضعه كتاب التثنية فوق عبادة الله. يلاحظ الرازي أخيرا أن الله لا يتحدث عن البشر الذين هم خلفه، وهم أقل درجة من أصحاب الشمال. يقول الرازي أن الله «**لا يلتفت إليهم لشدة الغضب عليهم**»[21]، وهم الكفار الذين لم يعترفوا بوحدانية الله ومقامهم في الجحيم الأبدي، إنهم الذين لم يؤمنوا في الحياة الدنيا إلا بأنفسهم، وبالنسبة لله فهم في حكم العدم و غير الموجودين. بالنسبة للطوائف الثلاث الأخرى فإن الرازي يرى أن القرآن يشير إليهم ايضا في الآية 32 من سورة فاطر:﴿**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**﴾.

نجد إذن في الإسلام كما في المسيحية فكرة أن الإنسان يمكن أن يفوز بالجنة بامتثاله للشريعة خوفا أو رجاء، لكن الكمال يتمثل في الطاعة عن حب. لا شك أنه من الممكن أن مفكرا مثل باهيا ب. باكودا، الذي عاش في إسبانيا بين المسلمين، والذي كان يكتب بالعربية، قد تأثر بأفكار محيطه. لكننا رأينا أن ما يكتبه يتوافق تماما مع نصوص التوراة، وهذا هو الأمر الجوهري بالنسبة لنا.

ماذا يمكن قوله الآن عن المنظور المسيحي؟ من الناحية المادية فهو يقتصر على الديكالوج او الوصايا العشر[22]، والذي يجب أن نضيف إليه وصايا المسيحية والتي لا يمكن وضعها في نفس مستوى الشريعة الموسوية. قد يكون بإمكاننا أن نؤول مذهب القديس بولس كرفض خالص لهذه الشريعة، لكن ذلك سيكون خطأ. نقرأ في رسالته إلى أهل رومية 3، 21-22 : «**وَأَمَّا الآنَ فَقَدْ ظَهَرَ بِرُّ اللهِ بِدُونِ النَّامُوسِ، مَشْهُودًا لَهُ مِنَ النَّامُوسِ وَالأَنْبِيَاءِ،**[22] **بِرُّ اللهِ بِالإِيمَانِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، إِلَى كُلِّ وَعَلَى كُلِّ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ. لأَنَّهُ لاَ فَرْقَ**» ، ثم بعد ذلك «**أَفَنُبْطِلُ النَّامُوسَ بِالإِيمَانِ؟ حَاشَا! بَلْ نُثَبِّتُ النَّامُوسَ**»3، 31. ما يرفضه القديس

21- محمد الرازي فخر الدين، التفسير المشهور بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1985، ج3-4، ص. 144

22- DECALOGUE او Dix commandements : الوصايا العشر.

بولس الرسول هو الاعتقاد بأن أعمال الشريعة تبرر[23] في حد ذاتها وتستوجب الثواب كنوع من «الأجر» أو شيء يجب أن يؤدى. والحال أن التبرير الوحيد هو الرحمة الإلهية المبنية على حبه. عندما كان يسأل المسيح عن أعظم الوصايا كان يجيب مستشهدا بكتاب التثنية 6، 4-5 **إنَّ أَوَّلَ كُلِّ الْوَصَايَا هِيَ: اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ.** [5] **فَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ» .مرقس،** 12، 29 - 30. **ثم يضيف: «وَثَانِيَةٌ مِثْلُهَا هِيَ: تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ»** 12، 31. لهذا فإنه بالنسبة للمسيحيين ما يكمل شريعة موسى هو شريعة الحب المؤسسة على شريعة الحرية التي يتحدث عنها القديس يعقوب في رسالته : **«وَلكِنْ مَنِ اطَّلَعَ عَلَى النَّامُوسِ الْكَامِلِ نَامُوسِ الْحُرِّيَّةِ وَثَبَتَ، وَصَارَ لَيْسَ سَامِعًا نَاسِيًا بَلْ عَامِلاً بِالْكَلِمَةِ، فَهذَا يَكُونُ مَغْبُوطًا فِي عَمَلِهِ»** 1، 25. يبدو أن شريعة الحب هذه هي المعادل لما يتطلبه الاتصال بالله والارتباط به والذهاب أبعد من العبادة كما هو مذكور في كتاب التثنية. نتذكر هنا ما نقله القديس يوحنا عن المسيح في إنجيله: **«لاَ أَعُودُ أُسَمِّيكُمْ عَبِيدًا، لأَنَّ الْعَبْدَ لاَ يَعْلَمُ مَا يَعْمَلُ سَيِّدُهُ، لكِنِّي قَدْ سَمَّيْتُكُمْ أَحِبَّاءَ لأَنِّي أَعْلَمْتُكُمْ بِكُلِّ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ أَبِي»** 15، 15. تحرر شريعة الحرية من حالة الاستعباد التي ينحط إليها ذاك الذي لا يطيع إلا عن خوف أو رغبة. ومن جهة أخرى فإن الخادم العبد لا ينفك يهدد بخيانة سيده و«الكفر» به. يشكل هذا موضوعا يتكرر في كل الكتاب المقدس: **«مَنْ هُوَ أَعْمَى إِلاَّ عَبْدِي، وَأَصَمُّ كَرَسُولِي الَّذِي أُرْسِلُهُ؟ مَنْ هُوَ أَعْمَى كَالْكَامِلِ، وَأَعْمَى كَعَبْدِ الرَّبِّ؟» إشعياء،** 42، 19. **أعطى الله شريعة «الرَّبُّ قَدْ سُرَّ مِنْ أَجْلِ بِرِّهِ. يُعَظِّمُ الشَّرِيعَةَ وَيُكْرِمُهَا»** نفس المرجع، 42، 21. لكن عبده، إسرائيل،عزف عنها. لذا فإن الله يشتكي **«وَلكِنَّهُ شَعْبٌ مَنْهُوبٌ وَمَسْلُوبٌ. قَدِ اصْطِيدَ فِي الْحُفَرِ كُلُّهُ، وَفِي بُيُوتِ الْحُبُوسِ اخْتَبَأُوا. صَارُوا نَهْبًا وَلاَ مُنْقِذَ، وَسَلَبًا وَلَيْسَ مَنْ يَقُولُ: «رُدَّ!»**. تترجم كلمة رد الكلمة العبرية «مشولم»، أي المردود إلى إلهه بعد المنفى. ويتضمن أصل هذه الكلمة أيضا فكرة الحب في السلام. بالفعل فإن الحب الإلهي هو من يصلح ويقوم

23- مصطلح مسيحي يعني حكم الله على إنسان كونه شخصا بارا، وذلك يعتمد على علاقة الشخص بالله ومدى قربه كي يتلقى العطية المجانية.

العبد الضال، والعبد الحقيقي هو العبد الذي يحبه الله، وبهذا الدعم يعبد الله عن حب. «**هُوَذَا عَبْدِي الَّذِي أَعْضُدُهُ، مُخْتَارِي الَّذِي سُرَّتْ بِهِ نَفْسِي. وَضَعْتُ رُوحِي عَلَيْهِ فَيُخْرِجُ الْحَقَّ لِلأُمَمِ.**» نفس المرجع، 42، 1. من المؤكد أن الله يحرره من كل أنواع الأسر، الإستعباد والخوف عندما يقول له: «**لا تَخَفْ لأَنِّي فَدَيْتُكَ. دَعَوْتُكَ بِاسْمِكَ. أَنْتَ لِي**» نفس المرجع، 43، 1.ثم بعد ذلك يقول: «**إِذْ صِرْتَ عَزِيزًا فِي عَيْنَيَّ مُكَرَّمًا، وَأَنَا قَدْ أَحْبَبْتُكَ. أُعْطِي أُنَاسًا عِوَضَكَ وَشُعُوبًا عِوَضَ نَفْسِكَ**» نفس المرجع.43، 4-5.

من السهل أن ننتقل من التحرير والخلاص من المنفى إلى الخلاص الروحي الذي يعتبر الخلاص الأول رمزا له. الفكرة التي يعبر عنها القديس يعقوب موافقة تماما لروح اليهودية كما يعبر عنها النبي إشعياء. الفرق الوحيد، وهو بالغ الأهمية بالنسبة للمسيحيين، يتمثل في كون شريعة الحرية مبنية على الإيمان بالمسيح المخلص، وموقف القديس بولس واضح بهذا الشأن: «**فَاثْبُتُوا إِذًا فِي الْحُرِّيَّةِ الَّتِي قَدْ حَرَّرَنَا الْمَسِيحُ بِهَا، وَلاَ تَرْتَبِكُوا أَيْضًا بِنِيرِ عُبُودِيَّةٍ**». رسالة بولس الرسول إلى لأهل غلاطية، 5، 1.

الإيمان والأعمال

شكلت مسألة الإيمان والأعمال موضوعا لنقاشات لاهوتية حادة في الديانات الثلاث. تميز اليهودية بين «الصادق» saddîq، وهو المؤمن الصائب في أعماله والذي يمتثل، في الإرث الحاخامي، للأحكام، وخصوصا النواهي التي تكاثرت جيلا بعد جيل في التوراة الشفهية، وحاسيد hâsid[h] أي الإنسان التقي والمتأمل، الذي يعرف الشريعة بالاتصال بالله (الديبيكوت). في المسيحية نعرف جيدا المخاصمات والنقاشات الحادة التي حدثت خلال مرحلة الإصلاح. وقد انقسم الفكر الإسلامي أيضا حول هذه المسألة: هل الأعمال جزء من الإيمان؟ المرجئة ينفون ذلك، ففي حضور الإيمان لا يضر العصيان في شيء. وتقول طائفة من المرجئة تسمى باليونسية، وهم أتباع يونس ابن عون، أن الإيمان يستقر في القلب ويضهر باللسان، وأنه يتمثل في معرفة الله ومحبته، وفي الخضوع له بالقلب والإعتراف بوحدانيته وبأنه ليس كمثله شيء.

فالإيمان هو مجموع كل هذه العناصر، وتوضح هذه الطائفة أن العمل بالجوارح ليس هو الإيمان. على النقيض من هذا فإن الخوارج يعتقدون أن كل كبيرة مستوجبة للكفر وللعذاب الأبدي، وحاول المعتزلة أن يؤسسوا لمذهب وسط بأن وضعوا مرتبة بين الإيمان والكفر وهي مرتبة الذين يؤمنون بالإله الواحد لكنهم فاسقون، وتلك المنزلة بين المنزلتين. لا شك أن هذا العرض الإجمالي لا يستوفي كل تفاصيل النقاشات اللاهوتية حول هذه المسألة، لكن يكفي أن نوضح أن العلاقة بين الإيمان والأعمال تطرح بطريقة متقاربة مع ما كان عليه الأمر في اللاهوت اليهودي والمسيحي.

لا يمكن أن ننكر أن هذه الإشكالية تؤسس أيضا لكل تفكير صوفي، لكن ليس بعدها النظري هو ما يشكل الأهمية المركزية، ولا بعدها العملي في معرفة من هو المؤمن ومن هو الكافر. فكل المجتمعات الدينية تجد نفسها مطالبة، في بعض المراحل وبعض الضروف، بحسم مسألة الكفر والإيمان لأنها بحاجة إلى مثل هذا المعيار. وقد عرفت الديانات التوحيدية الثلاث إدانات وأحكاما اختلفت في حدتها. غالبا ما كان الصوفية ضحايا هذه الإدانات، لكنهم لم يهتموا بجانبي هذه الإشكالية.

النفاق والعمل

من أجل فهم الصوفية سننطلق من دراسة ما حدث في المسيحية. نعرف أننا إذا ما نحن أخذنا أطروحة كل من القديس بولس والقديس يعقوب فإنهما تتناقضان تماما. نقرأ في الرسالة إلى أهل رومية: «**إِنَّهُ حُسِبَ لإِبْرَاهِيمَ الإِيمَانُ بِرًّا. فَكَيْفَ حُسِبَ؟ أَوَهُوَ فِي الْخِتَانِ أَمْ فِي الْغُرْلَةِ؟ لَيْسَ فِي الْخِتَانِ، بَلْ فِي الْغُرْلَةِ! وَأَخَذَ عَلاَمَةَ الْخِتَانِ خَتْمًا لِبِرِّ الإِيمَانِ الَّذِي كَانَ فِي الْغُرْلَةِ، لِيَكُونَ أَبًا لِجَمِيعِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ وَهُمْ فِي الْغُرْلَةِ، كَيْ يُحْسَبَ لَهُمْ أَيْضًا الْبِرُّ. وَأَبًا لِلْخِتَانِ لِلَّذِينَ لَيْسُوا مِنَ الْخِتَانِ فَقَطْ، بَلْ أَيْضًا يَسْلُكُونَ فِي خُطُوَاتِ إِيمَانِ أَبِينَا إِبْرَاهِيمَ الَّذِي كَانَ وَهُوَ فِي الْغُرْلَةِ. فَإِنَّهُ لَيْسَ بِالنَّامُوسِ كَانَ الْوَعْدُ لإِبْرَاهِيمَ أَوْ لِنَسْلِهِ أَنْ يَكُونَ وَارِثًا لِلْعَالَمِ، بَلْ بِبِرِّ الإِيمَانِ**» 4، 10 - 13

على النقيض من ذلك يكتب القديس يعقوب : «**أَلَمْ يَتَبَرَّرْ إِبْرَاهِيمُ أَبُونَا بِالأَعْمَالِ، إِذْ قَدَّمَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ؟ فَتَرَى أَنَّ الإِيمَانَ عَمِلَ مَعَ أَعْمَالِهِ،**

وَبِالأعْمَالِ أُكْمِلَ الإيمَانُ، وَتَمَّ الْكِتَابُ الْقَائِلُ:«فَآمَنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللهِ فَحُسِبَ لَهُ بِرًّا» وَدُعِيَ خَلِيلَ اللهِ، 2، 21-23. وقد فسر اللاهوتيون جيدا أن الإيمان بلا عمل هو إيمان ميت، وذلك باعتمادهم على القديس يعقوب نفسه :[26] «**لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْجَسَدَ بِدُونِ رُوحٍ مَيِّتٌ، هكَذَا الإِيمَانُ أَيْضًا بِدُونِ أَعْمَالٍ مَيِّتٌ**» 2، 26.

لا يوجد إذن أي تناقض، فإذا ما نحن وضعنا معا النصين اللذين كانا يبدوان متناقضين سنصل إلى فكرة أن الإنسان لا يمكن أن يجد تبريرا في أعمال الشريعة بل في الإيمان الذي لا يصبح صادقا وحيا إلا عندما يكون محركا للأعمال. الفكرة العميقة للقديس بولس هي أن ممارسة أعمال الشريعة تتضمن خطرا مفزعا في جعل الممارس يتوهم أنه يبلغ الخلاص بأعماله، ويغتر بدقة امتثاله للشريعة. هذه هي الرذيلة الجذرية التي يذمها المسيح من خلال مثل الفريسي والعشار : «**أَمَّا الْفَرِّيسِيُّ فَوَقَفَ يُصَلِّي فِي نَفْسِهِ هكَذَا: اَللّهُمَّ أَنَا أَشْكُرُكَ أَنِّي لَسْتُ مِثْلَ بَاقِي النَّاسِ الْخَاطِفِينَ الظَّالِمِينَ الزُّنَاةِ، وَلاَ مِثْلَ هذَا الْعَشَّارِ. أَصُومُ مَرَّتَيْنِ فِي الأُسْبُوعِ، وَأُعَشِّرُ كُلَّ مَا أَقْتَنِيهِ**» لوقا، 18، 11-12.

لايتعلق الأمر هنا بإدانة لطائفة الفريسيين، فالمسيح كان معجبا بحماستهم، بل إنه ينتقد الفريسية، أي تصرف الفريسيين وليس مذهبهم المسمى المذهب الفريسي. كان يقول :«**عَلَى كُرْسِيِّ مُوسَى جَلَسَ الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ، [3] فَكُلُّ مَا قَالُوا لَكُمْ أَنْ تَحْفَظُوهُ فَاحْفَظُوهُ وَافْعَلُوهُ، وَلكِنْ حَسَبَ أَعْمَالِهِمْ لاَ تَعْمَلُوا، لأَنَّهُمْ يَقُولُونَ وَلاَ يَفْعَلُونَ**» متى، 23، 2-3 لهذا فهم يوصمون بالنفاق وكأنهم مجرد ممثلين يحملون أقنعة. المنافق هو الرجل الذي يلعب دورا ويدخل نطاق التمثيل، لهذا فإن المسيح حذر غير ما مرة من هذا الشر: «**اِحْتَرِزُوا مِنْ أَنْ تَصْنَعُوا صَدَقَتَكُمْ قُدَّامَ النَّاسِ لِكَيْ يَنْظُرُوكُمْ، وَإِلاَّ فَلَيْسَ لَكُمْ أَجْرٌ عِنْدَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ. فَمَتَى صَنَعْتَ صَدَقَةً فَلاَ تُصَوِّتْ قُدَّامَكَ بِالْبُوقِ، كَمَا يَفْعَلُ المراءون فِي الْمَجَامِعِ وَفِي الأَزِقَّةِ، لِكَيْ يُمَجَّدُوا مِنَ النَّاسِ. اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدِ اسْتَوْفَوْا أَجْرَهُمْ... وَمَتَى صَلَّيْتَ فَلاَ تَكُنْ كَالْمُرَائِينَ، فَإِنَّهُمْ يُحِبُّونَ أَنْ يُصَلُّوا قَائِمِينَ فِي الْمَجَامِعِ وَفِي زَوَايَا الشَّوَارِعِ، لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ. اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدِ اسْتَوْفَوْا أَجْرَهُمْ**»، متى، 6، 1-2، 5.

ولهذا فإن أكبر خطر تشكله الأعمال هو أن العامل بالشريعة تكتسحه الرغبة دوما في استهداف نضر الناس ونضره أيضا. فهي تنسينا، عندما نركز عليها، أنه فيما يتعلق بالحياة الروحية فإن المبادرة تأتي من الله. لهذا فإنه من الضروري أن نخضع العمل للإيمان بالله بتعلمنا بفضل عونه، المسيحيون يقولون «بفضل رحمته»، كيف يكون خضوعنا وتواضعنا له كاملا.

يجب توجيه الأعمال إلى الله بنية صالحة ومستقيمة. يسمي اليهود هذه النية بالكافاناه kavvânâh، وقد خصص لها مارتن بوبر مقطعا مهما في معرض حديثه عن مذهب بعل شيم توب: «**الكافاناه هو سر الروح الموجهة نحو هدف (زيبيل ziel) .فهي ليست الإرادة، لذا فهي لا تفكر في نقل صورة إلى عالم الأشياء الموجودة. لا تعني الكافانا النية (زويك zweck) بل الغاية .لكن ليس هناك غايات بل غاية...، الخلاص**» ص.149. لا شيء أحسن من هذا يبين أنه لا يجب أن نرتبط بالبعد المادي للأعمال والجانب الظاهر الذي قد نسعى للتباهي به أمام الجميع فنصنع به مجدا.

نجد تعبيرا عن نفس هذه الأفكار عند مفكر سابق ولكنه من نمط مختلف، وهو جودا.ب صامويل هاليفي. بالنسبة له، يقول جفاجدا في كتابه المذكور سابقا، «**لا يمكن أن يوجد اتصال صادق بين الإنسان والله إلا من خلال دين إسرائيل و غير منفصل عن الشعائر التي فرضها الوحي**». بالتالي فإن الامتثال للشريعة، وإن كانت أساسية، إلا أنه لا قيمة لها إلا بالإيمان وفعل الإيمان. وهو إيمان يتجاوز الفرد ويجعله يتسامى فوق نفسه، كما أنه لا ينتهي إلى الجزاء أو الثواب بل إلى حب الله. يقول جودا هاليفي في الكوزاري Kuzari : «**يجب أن تسر بالشريعة نفسها، وذلك حبا للمشرع. ولتعتبر التقدير الذي حضيت به بتلقيك هذه الشريعة. ستعتبر نفسك كضيف للمشرع، مدعوا على مائدته ومستفيدا من حسن ضيافته، وستشكره على ذلك في عمق أعماقك وعلى الملأ**». الامتثال للشريعة لا يعني الزيادة من قيمة الشخص، بل المشاركة في نضام بموجبه نضم الله شعب إسرائيل بحبه، في الصحراء، على صورة نضام الكون المخلوق. من وجهة النضر هذه يمكننا أن نقول أنه، وبطريقة تماثلية، يمثل المسيح بالنسبة للمسيحيين ما يمثله إسرائيل بالنسبة لليهود. إذا كان هناك اختلاف

كبير على مستوى الواقع العقائدي، فإن هذا الخلاف يخف أثره على مستوى الروحانية الحية. في إسرائيل ومن خلاله يظهر الله حبه، في إسرائيل، بإسرائيل ومع إسرائيل يرد اليهود على حب الله بالامتثال للشريعة التي أرسلها الله بحبه لإسرائيل وذلك بأن بعث إليهم بإسحاق ويعقوب وموسى. وبالمعنى نفسه فإن الله يظهر حبه لمخلوقاته في المسيح ومن خلال المسيح لأن كل شيء خلق من أجل المسيح الذي هو خلاصة كل الخلق لأنه في آخر الزمان كل شيء سيرجع إليه،(رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، 1، 10). وبالمسيح، فيه ومعه يمجد المسيحيون الرب. نلاحظ إذن كيف أن التعارضات العقدية يمكن أن تتراجع لصالح تماثلات جد عميقة على المستوى الروحي.

إذا كان المسيح قد أدان نفاق هؤلاء الفريسيين المتعلقين حرفيا بالشريعة، فإن الأنبياء فعلوا الشيء نفسه. في كتاب إشعياء 29، 13-14 فإن الرب نفسه هو من يذم تصرف شعبه الذي، يقول الرب، «**اقْتَرَبَ إلَيَّ بِفَمِهِ وَأَكْرَمَنِي بِشَفَتَيْهِ، وَأَمَّا قَلْبُهُ فَأَبْعَدَهُ عَنِّي**» لأن «**مَخَافَتُهُمْ مِنِّي وَصِيَّةَ النَّاسِ مُعَلَّمَةً**». نهاية الآية ذات أهمية بالغة. فقد رأينا كيف أن الكافاناه لا يجب أن تكون من فعل الإرادة الإنسانية. بالفعل فإن الامتثال للشريعة يفترض تجردا كاملا من الذات وتواضعا تاما،وإلا فإن العجب يتسرب إليه ويهدم قيمته. بالتالي فإن تعاليم اليهودية، كما تعاليم المسيحية، تؤكد أن ممارسة الأعمال لا يجب أن تخلق أي رغبة في التفاخر، أي إحساس بالرضا عن النفس، بل يجب أن تحافظ على دلالتها وبعدها الروحي الخالص.

من بين المفكرين المسيحيين اللاحقين على الفترة الرسولية [24] يجب الوقوف طويلا عند القديس أوغسطين وتفسيراته العديدة لآيات بولس ويعقوب التي سقناها سابقا. بالنسبة له ف «**أن تكون تحت سلطة الشريعة**» يعني أنه بإمكاننا أن نبرر، أي يدعونا الله أبرارا، بالامتثال لها، وفي هذه الوثوقية يكمن السوء. في حين أن الشريعة خير في حد ذاته، فهي توضح للإنسان حقيقة الخطيئة ولأنها لا يمكن أن تخلصه منها فهي يجب أن تجعله يعي ضعفه عندما لا تكون الرحمة بجانبه.

24- Apostolique : أي الفترة التي تميزت بحضور الرسل مثل الرسول بولس، والذين صاغوا المبادئ الكبرى للمذهب المسيحي الكاثوليكي.

لكنه يعتقد أن يهود العهد القديم، الذين كانوا يمارسون شريعتهم في قلوبهم، قد تبرروا بالرحمة على غير علم منهم. نسرد هنا شهادة لعالم كبير، يساند فيها فكرة أنه من الممكن الفصل، إلى حد ما، وكما أشرنا إلى ذلك، بين واقع الحقائق العقائدية وواقع القيم الحية والمعاشة. لن يقبل اليهود بالطبع بهذا التفسير، لكن يمكن لليهود ايضا أن يردوا بالمثل على المسيحيين ويقولوا أن الذين سيبررون منهم فإن ذلك سيكون بفضل اتحادهم، الضمني على الأقل، بإسرائيل. هذا ما يمكننا استخلاصه من آيات إشعياء 56، 6-8 حيث نقرأ أن الله سيجمع «**أَبْنَاءُ الْغَرِيبِ الَّذِينَ يَقْتَرِنُونَ بِالرَّبِّ لِيَخْدِمُوهُ وَلِيُحِبُّوا اسْمَ الرَّبِّ لِيَكُونُوا لَهُ عَبِيدًا**» «**مع الذين يحفظون السبت على جبل قدسه**» «**لأَنَّ بَيْتِي بَيْتَ الصَّلاَةِ يُدْعَى لِكُلِّ الشُّعُوبِ**». يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ جَامِعُ مَنْفِيِّي إِسْرَائِيلَ: «**أَجْمَعُ بَعْدُ إِلَيْهِ، إِلَى مَجْمُوعِيهِ**».

تعني كلمة بن نيخار ben nêk^{h}âr : الغريب بمعنى «الوثني» و«غير اليهودي». يجمع إشعياء في نبوءته بين عودة شعبه من المنفى وتجمعه من جهة، وعودة الشعوب وتجمعها من جهة أخرى. بل يبدو أنه يذهب لأبعد من ذلك فيوحي بأن سلسلتا الحدثين مترابطتان. بعد ذلك، وفيما يخص هذه النقطة على الأقل، فإنه يبدو أن قابالا لوريا وأتباعه في القرن الرابع عشر، تذهب في نفس اتجاه هذا التراث القديم. يكتب ج شوليم بهذا الخصوص : «**ليس المنفى والخلاص مجرد أحداث تاريخية خاصة بشعب إسرائيل، لكنها أحداث تهم كل ما هو موجود ... وإذا كان حقا أن خلاص إسرائيل، بالمعنى الوطني والسياسي، قد ضل يشكل أفقا حقيقيا لم ينقطع قط... فذلك لأن هذا الخلاص الوطني لإسرائيل يرمز هنا لحقيقة أكثر باطنية: إنه رمز لخلاص العالم، أي الحالة التي كان يجب أن يكون العالم عليها عندما قرر الله أن يخلق عالما يتسم بالكمال**». الخلاصية اليهودية، ص. 101.

بالنسبة للمسيحيين فإن المخلص، الذي هو المسيح، سينقذ العالم بأسره. أما بالنسبة لليهود فإن إسرائيل سينقذ العالم بأسره: «**يصبح المخلص هنا هو شعب إسرائيل كله، فشعب إسرائيل في كليته يستعد لإصلاح الفساد أو الخطيئة الأولى**» نفس المرجع، ص. 101. مهما يكن عليه الأمر فإن المهم والجوهري بالنسبة لكبار الروحانيين في هاتين الديانتين المتقاربتين، هو حياة القلب والحب

لنرجع إلى القديس أوغسطين. هو أيضا يذم البحث عن المجد الوهمي من خلال ممارسة أعمال الشريعة. هذه ملاحظاته في شرحه لعضات الجبل :«إنهم لبلهاء أولائك الذين يبحثون عن الله بعيونهم الخارجية، لأنك لا تراه إلا في القلب، كما هو مكتوب في كتاب الحكمة 1 1، «إبحث عن الرب في بساطة القلب». بالفعل فإن «القلب النقي هو القلب البسيط، وكما أن النور لا يمكن رؤيته إلا بأعين نقية، لأن الله كذلك لا يمكن رؤيته إذا كان ما نراه به ليس طاهرا». 1، 2 / 8. ثم تأتي هذه الملاحظة المهمة: «غير أنه من الصعب ألا يتسرب إلى تلك العين، رغم كونها طاهرة في جزئها الأكبر، درن يأتي من مما يرافق عادة الأعمال الحسنة، كما هو الحال بالنسبة للإطراء البشري. إذا كان من الخطر ألا نعيش في الخير فما معنى أن نعيش في الخير دونما أن نسعى للبحث عن المدح والإطراء؟ معنى ذلك أن يكون المرء عدوا للأشياء البشرية والتي يزداد بؤسها كلما قل انجذابنا لحياة الرجال الصالحين. إذن إذا حدث وأن الذين تعيش بينهم لم يقوموا بمدحك، في حين أنك رجل صالح، فإنهم على خطأ. لكن إذا هم مدحوك فإنك في خطر إلا إذا كان قلبك من البساطة بحيث أنك لم تقم بما هو صائب كي يمتدحك الآخرون و تعترف لهم بأنهم يمدحون الأعمال الحسنة لأنها تسرهم، وليس يمدحونك لأنك تعيش في الخير، وذلك حتى إن لم يقم أحد بالإطراء عليك. ستفهم إذن أن هذا الإطراء يعود عليهم بالنفع عندما يمتدحونك شرط أن يكونوا بذلك لايجلونك أنت في حياتك المستقيمة، ولكن يجلون الله الذي يجعل معبده المقدس في كل من يعيش في قيم الخير، وهكذا يتحقق ما يقوله داوود في المزامير 34، 1-3 : «أُبَارِكُ الرَّبَّ فِي كُلِّ حِينٍ. دَائِمًا تَسْبِيحُهُ فِي فَمِي. [2] بِالرَّبِّ تَفْتَخِرُ نَفْسِي. يَسْمَعُ الْوُدَعَاءُ فَيَفْرَحُونَ. [3] عَظِّمُوا الرَّبَّ مَعِي، وَلْنُعَلِّ اسْمَهُ مَعًا». إذن فقط ذاك الذي يتجاوز الإطراءات البشرية ولا يرى إلا الله ولا يبحث إلا عن رضاه عندما يعيش في الخير، فقط هو يملك قلب بسيطا أي طاهرا. فهو يبحث عن رضا الله الذي هو فقط العليم بما في الصدور. وكل ما ينبع من نقاء الضمير شيء محمود خصوصا إن كانت لا ترغب في الإطراءات البشرية» نفس المرجع ، 2، 1. لا ينتقد القديس أوغسطين إلا

البحث عن رضا الناس عنا وإعجابهم، لكن من البديهي أن إعجابنا بأنفسنا ليس أقل خطرا.

تحكي القديسة تريز الأفيلية في «الأسس» (Fondations) قصة مريضة كان يعودها قس يقول موعظته ويمنحها قداس الإتحاد، وقد طال مرضها فرأى القس، الذي هو خادم كبير للرب، أنه لا يجب أن تمنح الإتحاد كل يوم في منزلها. ولما سمعت المريضة الموعظة ولم تتلق الإتحاد ثارت بعنف، وماتت في اليوم نفسه. **«هذا الأمر، تقول القديسة، يبين لي السوء في أن نعمل إرادتنا الحرة في كل شيء وخصوصا في عمل بمثل هذه الأهمية. ... لقد كان للسيدة التي تحدثت عنها فرصة لتتذلل بعمق ولو فعلت لكانت قد نالت أكثر مما ستناله بالإتحاد». ثم تقول القديسة تريز في النهاية : «صدقوني، إذا أثار حب الله، أو ما نظنه كذلك، أهوائنا ورغباتنا بحيث تجعلنا نرتكب خطأ ما وتكدر صفو الروح المولعة بالحب أو تمنعنا من سماع صوت العقل، فمن الواضح أننا نبحث عن أنفسنا».**

بلغة أخرى تتعارض فيها «الإرادة الروحية» و«الإرادة الحسية»، يعلمنا سان جان دو لاكروا نفس الأفكار والمذهب. هذه كلمات يضعها على لسان المحب في أشواك الروح، اللقاء الخامس: **«لا حظي أن الرغبة، الحب، الفرح والحزن، الخوف والكراهية الروحيين تجاه الخير والشر، كل ذلك تحدث في روحك الطمأنينة والسلام. في حين أن المشاعر التي تنبع من الرغبات والشهوة الحسية تحدث الاضطراب والتهيج. هل يعقل أنك لا تكتفين بالحب الروحي، بالخشية الروحية والفرح الروحي، بل تطلبين أيضا الرغبة، الحب والفرح الحسيين للخير، وحتى الحزن، الكراهية والبغض الحسي للشر؟»**. الصعب هو أن نفعل الخير من أجل الحب الروحي لله وأن نعزف عن الشر من أجل الحب الروحي لله، وليس أن نجعل في أنفسنا كيانا للحس يرجع كل شيء إلى الأنا.

سنلجأ هنا إلى صوفي ريناني [25]. يقول جون تولر في موعظته رقم 40 مفسرا لهذه الكلمة **«فلتكن روحكم واحدة في الصلاة»** (1، بيير، 3، Pierre

25- مذهب صوفي مسيحي نشأ في نهاية العصر الوسيط بألمانيا حول الراين بين أوساط الرهبان الدومينيكيين. من بين أهم ممثليه المعلم إيكار (1260-1328) وهنري سوزو (1295 - 1366) وجون تولر. (1300 - 1361). من بين أهم مبادئ هذا المذهب تجربة الوحدة الإلهية والمجاهدة التي تصل بالإنسان لحالة الفناء. كما يحتل شخص المسيح فيه بعدا صوفيا يتجاوز أهمية المؤسسة الكنسية. المترجم

8): «**عندما يقول القديس بيير أن روح الإنسان يجب أن تكون واحدة، فهذا معناه أن الروح يجب أن تكون حصريا وفي كليتها مرتبطة بالله، أنه يجب أن تكون نضرته لأعماقه ولقلبه موجهة تماما إلى الله... باطنيا فهو في تأمل، ولكن وبفضل نور الحيطة، بلمحة بصر يراقب الملكات الخارجية ويضع لكل منها مهمة تؤديها. لكنه يبقى مستغرقا بل وغارقا في تأمل ارتباطه بالله دونما أن تتكدر حرية التأمل هذه بأعماله**».

من الواضح أن هذا النص يذكرنا بمذهب الديبيكوت وبنص كتاب التثنية حول عبادة الله والاتصال، والارتباط بالله. في مؤلفه حول كتب الحسيدية[26] يترجم مارتن بوبر فكرة بعل شيم توب بكلمات تتوافق تماما مع ما يقوله تولر: «**عندما يخشع الإنسان ويتحد فهو يدنو من الوحدة الإلهية، ويعبد ربه، إنه أبودا abʰôdʰâ أو الخدمة. هناك نمطان من الحب: الحب الذي يعبر عن نفسه بالعلم والبحث، الصلاة وتطبيق الأحكام والوصايا، ويجب أن نتوجه إليه في صمت، في خفية عن الآخرين حتى لا نضل في السمعة والغرور. وهناك الحب في الزمن عندما نكون مختلطين بالمخلوقات، معها نتحدث ونسمع، وهو الحب الذي نعطيه ونأخذه. لكن في خبايا القلب فنحن مرتبطون بالله ولا نكف نوجه نحوه أفكارنا. هذا النمط الثاني من الحب أسمى من النمط الأول**».

يقدم التصوف الإسلامي، في شكله غير الغنوصي، نفس النمط من التأمل. ويمكننا أن نجد كل عناصره في «الرسالة القشيرية»[27]. يتشكل الواقع الإنساني من ثلاث مستويات: هناك مستوى سطحي: النفس التي تعبر وتفكر. (نقول يقتل نفسه). زمن النفس هو المدة التي تسمح للاجتهاد بالنمو والتطور. هكذا يستطيع الإنسان أن يمتثل للأحكام ببذله لمجهود طاعة من جهة وبصبره على كل

26- hassidisme : من العبرية حسيدوت، المشتقة من الحسيد، أي «التقي». الحسيدية أو الحصيدية حركة دينية صوفية حلولية أسسها بعل شيم طوف إبان القرن الثامن عشر بأوكرانيا ثم انتشرت في أوروبا الشرقية. من أهم مبادئها التركيز على أهمية الاتصال بالله في حالة وجد وفرح، خصوصا باستعمال الأناشيد والرقص. ويمكن اعتبار الحصيدية ردة فعل تجاه اليهودية الأكاديمية والمتزمتة.

27- الرسالة القشيرية، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ،دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998 .

ما يجر إلى العصيان من جهة أخرى. فمستوى النفس هو مستوى الشريعة. هنا يمكن ممارسة الإرادة الواعية، لكن الوعي الذي يغطيه الجهد الإرادي مبهم، فهو ضروري كي يمتثل الإنسان للشريعة، لكن من جهة أخرى فهو وعي بالذات، وكل وعي بالذات يستتبع نوعا من سوء النية. المجهود الذي نقوم به كي نكون لا يتميز عن المجهود الذي نقوم به كي نبدو. فالذي يبذل مجهودا لممارسة الاستقامة يقوم بأعمال تجعله يبدو مستقيما دون أن يكون كذلك بالضرورة. ورغم ذلك فإنه يجب أن نعيش هذا الوضع لكن لا يجب أن نبقى فيه. تتضمن اللغة العربية فكرة الإبانة عن خصلة، عموما من أجل التفوق على الآخرين: كرم، كرم، تكرم. ويفترض المجهود الذي نقوم به من أجل تطبيق الشريعة وعيا بالذات من خلاله نرى أنفسنا في حالة عمل وتطبيق نفرح بها. هكذا فإن الإنسان الذي يطبق الشريعة، حتى ولو كان يقوم بالخير، يولد في نفسه ميلا للإعجاب بالذات، لتمجيدها وإظهارها للذات وللآخرين. كل مؤمن يمتثل للشريعة يوشك إلى حد ما أن يكون بصدد تأدية دور ممثل، أي أن يكون منافقا بالمعنى اللغوي للكلمة. ويسمى الصوفية هذا النفاق بالرياء، من الأصل: رأى. يتعلق الأمر إذن بأن يرى المرء نفسه أو يراه الآخرون. والإنسان الذي يسقط في فخ الرياء يضل حتما عن الله. من الضروري إذن إلغاء الوعي بالذات وذلك بمجاهدة النفس، وهو ما يسميه الصوفية بالفناء الذي لا يعني إلغاء الذات بل إلغاء الوعي بالذات الذي هو أصل العجب والتصنع. المشكل إذن هو تجنب الرياء وبلوغ الإخلاص الذي يتمثل في اكتشاف المرء حقيقة وجوده، وهذا شيء لا سبيل للإنسان إليه إذا هو لم يحصل على العون الإلهي، فالإخلاص يتجاوز دوما وعينا به. يقول الصوفي أبو يعقوب السوسي: «**متى شهدوا في إخلاصهم الخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص**». الرسالة القشيرية، 243. يعرف القشيري الإخلاص بطريقة تذكرنا بما يقوله مارتن بوبر عن الحسيدية في المقطع الذي استشهدنا به سابقا: «**الإخلاص إفراد الحق، سبحانه، في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله سبحانه دون أي شيء آخر**»الرسالة القشيرية، 242.

لا يجب أن نسعى لشيء آخر غير هذا التقرب لله والابتعاد عن «**تصنع لمخلوق أو اكتساب محمدة عند الناس، أو محبة مدح من الخلق**» نفس المرجع، 242. ويميز الدقاق، صوفي مغربي من القرن الثاني عشر، بين نوعين من

الإخلاص الذي هو «**التنقي عن ملاحظة الخلق**» والصدق الذي هو «**التنقي من مطالعة النفس**». نفس المرجع، 243. ثم يضيف أن الإنسان المخلص هو من سلم من الرياء أما المخلص فهو من سلم من العجب وحب الذات.

أما المستوى الثاني فهو القلب، ليس هناك من مدة بل أوقات. لا مكان هنا للمجهود الشخصي فكل شيء هبة من الله في هذه الأوقات المتميزة. اختفى الوعي بالذات، فالإنسان يتوجه كلية إلى الله وحياته لله ،هنا يكمن حب الإنسان لله. في هذا المستوى يصبح المؤمن مريدا والله مرادا. ولكن ما دام أن كل مبادرة تنبع في حقيقة الأمر من الله، وبما أن حب الإنسان لله هو الحب الذي يقذفه الله في القلب، فإن المؤمن يجد نفسه في مستوى ثالث هو مستوى السر حيث أن الله في الحقيقة هو المريد والإنسان هو المراد. يعيش الصوفي عندئذ تجربة الفعل الإلهي في أعماق نفسه من خلال الطوارق التي هي أعلى مستوى من الأحوال، وهي لحضية ولا مدة لها. إنها تجربة الفعل الإلهي على مبدأ الوجود. تصبح الأفعال والأعمال عندها أعمال الله في الإنسان الذي يعي بذلك حقيقة القول القرآني بأن الله أقرب إلينا من حبل الوريد. (ق، 16)

وبما أن حياة الإيمان تستدعي حياة على مستوى الأعمال، ومهما كانت فكرتنا حول الشريعة الإلهية، فإننا نلاحظ، وفيما يخص مسألة الأعمال ومكانتها في البحث عن الله، أهميتها وأخطارها، أن الروحانيين في الديانات التوحيدية الثلاث تبنوا مذاهب متشابهة وعاشوا تجارب متماثلة. بالنسبة لهم كلهم فإن الإشكالية تتمثل في ما يلي: الامتثال لله وفعل الخير دون أن ينتصب حجاب الأعمال التي نسر بها بين الله والفاعل الإنساني. من الناحية المنطقية فإن المسألة تشكل مأزقا حقيقيا، إذ يجب أن نضع أنفسنا في مكان يبدو لأول وهلة أنه لا يمكن أن نضع أنفسنا فيه، وهو مكان وسط بين الفعل الذي يحيل على الذات الواعية بالفعل والمحدثة للقطيعة مع الله، واللافعل الذي يؤدي إلى الطمأنينية [28]. والحال

28-Quiétisme : الطمأنينية أو مذهب اطمئنان الروح، وهو مذهب صوفي يرى الكمال في حب الله وسكون الروح في استسلام كامل للمشيئة الإلهية حيث تكف الذات عن التفكير في ذاتها. اعتبرته الكنيسة الكاثوليكية هرطقة لأنه يرفض التعامل مع النعمة وبذل جهد للقيام بأعمال الفضيلة. ويعتبر الإسباني ميكيل دي مولينوس (Miguel de Molinos) 1628-1696 مؤسس هذا المذهب، لكن أكبر من دافع عنه كانت المتصوفة الفرنسية مدام غويون Madame Guyon. المترجم

أن الطمأنينية شكلت إغراء بالنسبة لكثير من الصوفية. الحل هو أن نتصور ثم نبلغ درجة نكون فيها على يقين عميق بأن القيمة الوحيدة للعمل تكمن في أن الله أراده، وأنه بقيامنا به فإن المؤمن يتحد بالإرادة الإلهية. يبدو إذن أن الدرجة الأولى للإتحاد، انطلاقا من الأعمال والامتثال للشريعة، تكمن في هذا الإتحاد بالإرادة الإلهية.

إرادة الله وإرادة الإنسان

إنه مشكل لاهوتي صعب أن نفسر طبيعة أو مجرد وجود إرادة في الله لاحقة به وخارجا عن ذاته. لم وكيف يريد الله أي شيء كان خارج نفسه؟ هل يمكن لهذه الإرادة أن تكون أبدية؟ وإن لم تكن كذلك فكيف تظهر؟ ما علاقتها بالحكمة الإلهية؟ هل هي مجرد إرادة اعتباطية؟ هل هي متطابقة مع الحكمة أم هي الحكمة ذاتها؟ في الأنساق اللاهوتية للأديان التوحيدية الثلاث، تجريدية كانت أم صوفية، تمت صياغة نظريات متنوعة ومتعارضة. لا يمكننا أن نقف عندها لأنها لا تهم موضوعنا، لكن لا يمكن أن تفترض وجود توافق تام. على العكس مما يمكن أن نتوقعه فإن التباعدات الأكثر حدة تظهر على مستوى المسائل التجريدية حيث مجال عمل العقل.

لكن اللاهوت يبتعد عن التجربة الروحية حتى عندما يتعلق الأمر باللاهوت المسمى صوفيا، خصوصا عندما يتخذ هذا اللاهوت منحى باطنيا فيستمد أفكاره، ليس من كلمة الله، بل من الأنساق الإنسانية للغنوص ومذاهب الأفلاطونية المحدثة (كما هو الأمر، كما قلنا ذلك، بالنسبة لأغلب الكتابات اليهودية ذات العلاقة بالقابالا وذلك في القرون الوسطى). لا تعتمد الروح الصوفية إلا على الكتاب الإلهي، ولا تعرف إلا الطريق التي أوحى بها الله. بل الأكثر من ذلك، فهي تقر بأن الله هو من يعرفها هذه الطريق وتدعو الله في صلواتها أن يكون سندا لها: «**طُرُقَكَ يَا رَبُّ عَرِّفْنِي. سُبُلَكَ عَلِّمْنِي .... اَلرَّبُّ صَالِحٌ وَمُسْتَقِيمٌ، لِذلِكَ يُعَلِّمُ الْخُطَاةَ الطَّرِيقَ. يُدَرِّبُ الْوُدَعَاءَ فِي الْحَقِّ، وَيُعَلِّمُ الْوُدَعَاءَ طُرُقَهُ**» **المزامير**، 25، 4،8، 9.

لنذكر أيضا هذه الآيات: «**عَرِّفْنِي الطَّرِيقَ الَّتِي أَسْلُكُ فِيهَا، لأَنِّي إِلَيْكَ رَفَعْتُ نَفْسِي.. عَلِّمْنِي أَنْ أَعْمَلَ رِضَاكَ، لأَنَّكَ أَنْتَ إِلهِي**» نفس المرجع، 143، 8

و10 و«**عَلِّمْنِي يَا رَبُّ طَرِيقَكَ. أَسْلُكْ فِي حَقِّكَ. وَحِّدْ قَلْبِي لِخَوْفِ اسْمِكَ» نفس المرجع**، 86، 11. نصوص الكتاب المقدس إذن جد واضحة : تحقيق إرادة الله، إتباع سبله وبالتالي الإتحاد به في الخشية (أي الهيبة الإلهية في الحب والإجلال والتذلل)، هذا هو ما يجب الدعاء به في الصلاة.

فيما يخص التصوف اليهودي في القرون الوسطى فسنذكر ما قاله ج. شوليم حول قابالا مركز جيرون في أصول القابالا، ص.438. : «**تتحقق العودة لله من خلال ترقي الكافاناه، في استبطان الإرادة التي، وبدل أن تمارس تأثيرها نحو الخارج وفي التعدد، فهي تتركز وتصفو عن كل أنانية، فتفوز بالاتصال بالله، أي الاتصال بين «الإرادة الدنيا «و» الإرادة العليا». أما الوصايا والامتثال لها فهي وسائل هذه الحركة للعودة إلى الله.**». بالطبع فإنه يجب ترك المبادرة لله وذلك هو بالضبط ما تصبو إليه الصلاة، وإلا فإن الخطر الأكبر يصبح ماثلا بالنسبة للذات والآخرين عندما ندعي أننا نحقق إرادة الله بقرار من إرادتنا نحن. يمكن أن يحدث أيضا، كما يشير إلى ذلك ج. شوليم، أن «**التوافق الصوفي للإرادة يتحول إلى توافق سحري**» نفس المرجع 439. بهذا الخصوص فإن الكاتب يورد ما كان يقوله رابان جامالييل، ابن جودا هنسي : Juda Hanasi «**اجعل من إرادته إرادتك كي يجعل من إرادته إرادتك؟ افن عن إرادتك أمام إرادته كي يفني إرادة الغير أمام إرادتك**»

في الوحي المسيحي نعرف جيدا صلاة المسيح عند جبل الزيتون: «**يَا أَبَتَاهُ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تُجِيزَ عَنِّي هذِهِ الْكَأْسَ. وَلكِنْ لِتَكُنْ لاَ إِرَادَتِي بَلْ إِرَادَتُكَ**» لوقا 22، 42. ونقرأ في الصلاة الربانية[29] : «**لتتحقق إرادتك فوق الأرض كما في السماء**». تدبر الصوفية المسيحيون بعمق هذه الكلمات، سنقتصر هنا على ذكر القديسة تريز الأفيلية. تشير القديسة إلى أن هناك أرواحا غير متمرسة في «التضحية بإرادتها»، لذلك فهي «**تتوهم أن الخوف من العالم لم يعد يتملكها وأنها لم تعد تخشى إلا الله**». **لكن الحقيقة هي أنها لا زالت تتأثر بأشياء العالم حتى في المسائل التي تخص مجد الله، وعند كل فرصة «يستيقظ**

Pater أو Pater Noster : صلاة مسيحية تبدأ ب :«أبانا الذي في السموات، ليتقدّس إسمك، ليأتي ملكوتك، لتكن مشيئتك، كما في السماء كذلك على الأرض. خبزنا الجوهري أعطنا اليوم، واترك لنا ما علينا، كما نترك نحن لمن لنا عليه. ولا تدخلنا في تجربة، لكن نجّنا من الشرير» المترجم.

الإحساس بمجدهم الشخصي»، «أفكار حول حب الله»، الفصل الثاني. في الفصل الموالي، وبخصوص الآية 1، 2 من نشيد الأنشاد : «لِيُقَبِّلْنِي بِقُبْلاَتِ فَمِهِ». تقول القديسة تريز على لسان الله : «**أيتها الحبيبة المقدسة، فلنبلغ درجة لا تخشى فيها الروح أن تحارب كل محبي العالم** Mondains **وتبقى هي على كل يقينها وطمأنينتها ! أي سعادة تعادل سعادة الحصول على هذا الفضل! .فالروح تتحد عندها اتحادا وثيقا بإرادة الله بحيث لا يبقى هناك بينه وبينها فرق. لا وجود إلا لإرادة واحدة، لا تتجلى في الكلمات أو الرغبات فقط، بل في الأعمال**». يجب إذن أن تكون الأعمال التي يأمر بها الله تعبيرا عن اتحاد الإرادة الإنسانية والإلهية.

بالنسبة للإسلام فإن نفس الفكرة، المستوحاة من النصوص القرآنية، تحتل مكانة مركزية عند الصوفية. هناك مصطلح مهم وهو الرضا أو الرضوان، وهو من نفس الأصل السامي لكلمة راسون râsôn التي نجدها في المزمور 143 بمعنى الإرادة. يستعمل القرآن هذا الأصل كثيرا: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ المائدة، 119. ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ البينة، 8. ﴿يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾، المائدة، 16. ونختم بهذه الآية الجميلة: الفجر، 27-28 ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾

نرى كيف أن هذا الرضا والرضوان متبادلان، وهو ما يميز اتحاد الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية في الرضوان. وقد طرح السؤال فيما إذا كان الرضا مقاما يبلغه الإنسان بمجهوداته فهو نوع من الاكتساب، أم أنه حال، أي هبة خالصة من الله يقذف بها في القلب. يدافع صوفية خراسان عن الأطروحة الأولى، أما صوفية العراق فيرون الرأي الثاني. ويحاول القشيري الجمع بين الرأيين بقوله أن «**بداية الرضا مكتسبة للعبد، وهي من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال، وليست بمكتسبة**» القشيري، 228. هذا حل مرض لأنه من البديهي أن المؤمن يقوم بمجهودات كي يحقق الإرادة الإلهية ويمنحها رضاه. ولكن مجهودا مثل هذا يمكن أن يذهب بصاحبه إلى الغرور والعجب. في كلمة واحدة، يجب أن تكون النية خالصة، وهو شيء لا يتحقق إلا بفعل الله. يقول

أبو علي الدقاق: «**الرضا أن لا تعترض على الحكم والقضاء... واعلم أن العبد لا يكاد يرضى عن الحق وسبحانه، إلا بعد أن يرضى عنه الحق سبحانه**» الرسالة القشيرية، ص: 228-229

ويروى أن موسى قال «**إلهي، دلني على عمل إذا عملته رضيت به عني. فقال: إنك لا تطيق ذلك. فخر موسى عليه السلام ساجدا له، متضرعا، فأوحى الله تعالى إليه: يا ابن عمران، إن رضاي في رضاك بقضائي**» القشيرية، 229. من هنا فإنه ليس هناك أي عمل يمكنه، في حد ذاته، أن يضمن رضا الله. الشرط الأول هو أن يقبل الإنسان بالقضاء الإلهي، ذاك الذي «الذي أمر بالرضا به»، أي ذلك الذي يمسه وله علاقة به. بالفعل فإن المشيئة في حد ذاتها متعالية لدرجة أن الإنسان لا يمكن أن يعرفها، وبالتالي فإن المطلوب منه هو فقط أن يرضى بها. لنتخيل إنسانا يتمرد ضد المشيئة الإلهية وهو يضن أن تمرده هو من فعل الإرادة الإلهية. فليس له الحق في القبول بهذه المشيئة التي يضن وجودها وليس له بذلك يقين. بشكل عام لا يجوز قبول فكرة كون المرء كافرا بحجة أن الله أراد ذلك. ثمة خطأ آخر، قريب من الأول، هو التعلق بالآلام التي نحن ضحية لها أكثر من الخيرات التي ننعم بها، ضنا منا أن ذلك يقربنا أكثر من الإرادة الإلهية. يتعلق الأمر هنا بمجرد تقدير بشري يبالغ في قيمة الزهد، تقييم يوجد على النقيض من الرضا الحقيقي. وقد قيل للحسين ابن علي ابن أبي طالب رضي الله عنهما : «**إن أبا ذر يقول : الفقر أحب إلي من الغنى، والسقم أحب إلي من الصحة، فقال : رحم الله أبا ذر، أما أنا فأقول : من اتكل على حسن اختيار الله له لم يتمن غير ما اختاره الله عز وجل**» الرسالة القشيرية، ص. 230.

يجب الحرص على ألا يتحول مذهب الرضا لنوع من الطمأنينية، إذ أن الكثير من الصوفية المسلمين لم يستطيعوا تفادي هذا المنزلق. من هنا كان يقول أبو سليمان الداراني: «**الرضا : أن لا تسأل الله الجنة، ولا تستعيذ به من النار**». 230. ويقول بوضوح أكثر: «**لو أنه أدخلني النار لكنت بذلك راضيا**» 231. نشير هنا إلى أن الطمأنينية هي نزوع نجده في حالة كمون داخل كل الأنساق الصوفية. ربما قد تكون أصوله تعود للبوذية، وقد عرفته المسيحية عند

الألومبرادوس وفي شخص مفكرين مثل ميغيل دي مولينو ومادام غويون، وقد تعرض لإدانة وتحريم الكنيسة الكاثوليكية. بالنسبة للإسلام فقد ضل هذا المذهب على الهامش.

وقد عرف أبو بكر بن طاهر الرضا أنه : «**إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور**» الرسالة القشيرية، ص. 229. لكن يجب أن نحرص كي لا نسر بهذا السرور. وقد كان ابن الخفيف يقول أن الرضا هو سكون القلب الذي يقبل بحكم الله، وقبول القلب بما رضي الله. لكن لا يجب البحث عن الرضا للتمتع بهذا السكون، فالغاية هو الرضا نفسه، لأنه هو نفسه السكون في إرادة الله، ومن الخطأ اعتباره وسيلة لبلوغ السكون. يشير القشيري إلى هذا الأمر: «**إذا استلذ رضاه ووجد بقلبه راحة الرضا حجب بحاله عن شهود حقه**» الرسالة، 230، وهو يستدل بقول الواسطي: «**إياكم واستحلاء الطاعات، فإنها سموم قاتلة**» الرسالة، 23. خلاصة القول، فإن الرضا هو الرضا بما أراد الله وبقضائه، وليس هو الرضا بالرضا.

أما فيما يخص النفس المطمأنة، الراضية المرضية التي يتحدث عنها القرآن، فإنها تظهر أيضا في تجربة الصوفية لليهود والمسيحيين ويتحدث عنها باهيا بن باكودا كروح مستعدة كي تتلقى الحب الإلهي، وقد يكون هذا من تأثير الإسلام عليه. يقول في كتابه «واجبات القلب»: «**يمنح التسليم والإنابة، في جوهرهما، الطمأنينة للقلب**». وينشأ التوكل من الخضوع لله. والحال أن «**الخضوع الذي ينشأ من تحذير التوراة قد تكون لها غاية سماوية، لكن من الممكن أيضا أن يكون فعله في الإرادة الفاسقة هو جذب امتداح وإطراء الناس**». وهنا يحيل باهيا إلى المزمور 119 الذي نذكر منه الآيات 35-37 : «**دَرِّبْنِي فِي سَبِيلِ وَصَايَاكَ، لأَنِّي بِهِ سُرِرْتُ.[6] أَمِلْ قَلْبِي إِلَى شَهَادَاتِكَ، لاَ إِلَى الْمَكْسَبِ. حَوِّلْ عَيْنَيَّ عَنِ النَّظَرِ إِلَى الْبَاطِلِ. فِي طَرِيقِكَ أَحْيِنِي**». وهكذا نصل للآية 165 : «**سَلاَمَةٌ جَزِيلَةٌ لِمُحِبِّي شَرِيعَتِكَ، وَلَيْسَ لَهُمْ مَعْثَرَةٌ**»

تعبر القديسة تريز الأفيلية عن قيم مماثلة في مقاطع عديدة من كتبها. تقول مثلا في «قصر الروح»، المنازل الخامسة : «**لا يمكننا الحصول على هذه الأفضال الممتلئة باللذات إذا لم يكن هنا اتحاد حقيقي، أي اذا لم تكن إرادتنا خاضعة**

تماما لإرادة الله. إنه فعلا الإتحاد الذي يجب أن نرغب في تحقيقه، وما أكبر سعادة الروح التي بلغته ! ستعيش الطمأنينة في هذه الحياة وفي الأخرى! لأنها، إن لم تنس الله أو لم تأثم، فلا شيء من أحداث هذا العالم يمكن أن يكدر صفوها، لا المرض ولا الفقر، ولا حتى الموت...».

خاتمة

هكذا إذن، وفي حين أن العقل الديني التوحيدي يجد نفسه في صراع مع الضرورات التجريدية للاهوت الفلسفي بخصوص الواحد والمتعدد، فإن البعد الحي لهذه الأديان لا يكترث لهذه المشاكل ولا يجعل منها عائقا أمامه. لا شك أن الإيمان بإله واحد لا يجعلنا نفهم ماهية هذا الإله، وذلك لأن الإقرار بأنه واحد، ومطلقا واحد، هو إقرار بأنه ليس شيئا مما نسميه الوجود. بهذا المعنى فهو عدم. لكن في تأمل الصوفية، فإن هذا العدم هو دعوة دائمة للتجرد من كل ما هو غير الله: التجرد من المخلوقات، ولكن أيضا وخاصة من الذات نفسها، من رغباتنا وأفعالنا. إجمالا يتعلق الأمر بنوع من الزهد، أو ما يسميه الصوفية المسيحيون بحياة التطهر، وهو مجاهدة تتحقق في مستوى المعيش والحي، كما انه يوازي ما تشكله الطريق التنزيهية على مستوى التجريد. لكن الطريق التنزيهية لا تؤدي إلى شيء، اللهم الاعتراف بأنه لا يمكن بلوغ الله كما لا يمكن التعبير عنه. لكن هل تنتهي حياة المجاهدة إلى شيء ما؟ أو بالأحرى هل تسمح بالكشف عن موجود ما ؟ هل تفتح طريق الحياة الطهرية الباب أمام الحياة الإشراقية ؟ وفوق ذلك أمام الحياة الاتحادية؟ لا شك في ذلك بالنسبة للصوفية الذين يعيشون تجربة حب الله، والذين جعلوا إرادتهم في إرادة الله. لكن أليس حب الله هومجرد حلم؟ أوليس تحقيق إرادته هو فقط الخضوع للقدر؟ في الإسلام حديث نبوي ذو دلالة : «**لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر**»(رواه مسلم عن أبي هريرة). يفسر هذا الحديث بأن كل الحوادث والمصائب التي تنزل بنا هي من فعل الله، وبالتالي فإن سب الدهر هو سب الله. لكن الإيمان هو الذي يضع الله موضع الدهر. وتوجد رواية أخرى لهذا الحديث: ﴿**فإن الدهر هو الله**﴾. بالنسبة للمؤمن فإن هذه الرواية أكثر إقناعا لأن إرجاع الله إلى القدر ليس هو إرجاع القدر إلى

الله. في العمق، فإن الإشكالية تكمن هنا. لكن هذه مسالة تجريدية ليست ذات قيمة بالنسبة للصوفية ما دام أنهم يتحدثون باسم تجربة يولدها الإيمان بإله واحد بلا شك، لكنه إيمان يتكلم بكلمة هي مصدر وغذاء هذا الإيمان. بصفة أساسية فإنه ليس مضمون الرسالة بل فعل الرسالة نفسه هو الذي يكتسي أهمية بصفته محركا للسلوك إلى الله.

من البديهي أن إله الإسلام، الذي ينسخ شريعة موسى ويقلل من أهمية العهد مع إسرائيل، لا يمكن أن يكون هو إله اليهود، كما لا يمكنه أن يكون إله المسيحيين بما أنه يكشف عن الخطأ الذي يشكله، بالنسبة لكل مسلم، الإيمان بالثالوث والتجسد الذي هو أساس المسيحية. في هذا المستوى فإن الديانات التوحيدية الثلاث لا يمكن إلا أن يقصي بعضها بعضا. لكن اليهودي يعتقد أن الله يتكلم في الكتاب المقدس، ويعتقد المسيحي أن الله، من خلال الكلمة التي تجسدت بشرا، يتكلم في الأناجيل، أما المسلم فيعتقد أن الله يتكلم في القرآن، بل أن القرآن هو كلام الله الأبدي والأزلي. بالنسبة لصوفية الديانات الثلاث فإن هذه الكلام يعلن عن حب الله للإنسان، يعبر عن رحمته وغفرانه للذنوب، عن إرادته الخلاصية. فهو يعني أيضا أن الله بجانب من يسلكون الطريق التي أوحى بها والتي تسمح للمؤمن بأن يجيب بحبه عن الحب النابع من الله. في مثل هذه الظروف، كان من المتوقع، من خلال وصفنا لهذه الطرق، أن نكشف على تشابهات عميقة، تماثلات، وأشكال توازي بين ما يقوله الصوفية اليهود، المسيحيون والمسلمون. من جهة أخرى فهم متفقون جوهريا فيما يخص التأكيد على صدق تجربتهم، والتي هي اتحاد إرادتهم بإرادة الله بفضل عون الله لهم، وإرادة حبهم لله التي أذكاها حب الله للإنسان. ما يميز هذه التجربة، عند كل هؤلاء الصوفية التوحيديين، هو أنه يتم الإحساس بها كأنها هبة من الله، أي أنها ليست نتاج نشاط خاص لكيانهم النفسي، إنها وحي روحي من خلال كشف يحدث قطيعة مع هذا النشاط الذي تشرع في إلغائه وجعله لاشيء، «نادا»، ثم يجتاح الروح التي تأخذ مكان هذا الكيان. هكذا فإن الله يتكلم أولا من خلال وحيه وتنزيله، وهذا الإله الوحيد يتلقاه الصوفية في الديانات التوحيدية الثلاث بحيث يصبح بالنسبة لهم المرشد الذي يقودهم على طريق الوحي الروحي، الباطني، حيث الكلمة التي تخاطب القلب تنفذ إلى القلب، تحييه وتعيش فيه ككلمة حب.

الفصل الرابع

أشكال التجربة الصوفية

لغة الأفلاطونية المحدثة

يجب أن يضل بحثنا عن التقاربات والتوازيات حذرا. ثمة ملاحظة أساسية تفرض نفسها: يوجد عدد كبير من المذاهب الباطنية المختلفة داخل الديانة الواحدة نفسها و يمكننا أن نلاحظ تصورات متباينة بل وفي بعض الأحيان متضادة داخل الديانة اليهودية، المسيحية أو الإسلام، فكيف يكون الأمرعندما ننتقل من فضاء ديني إلى فضاء ديني آخر؟ غير أنه من الممكن، داخل هذه المتغيرات المتعددة، أن تتعارض نزعة أو منحى يظهر داخل إحدى الديانات الثلاث مع نزعات أخرى نشأت في داخل نفس الديانة، في حين يمكن لمثل هذه النزعة أن تتلاقى وتتوافق مع نزعات تنبثق داخل أنساق دينية أخرى. وكمثال على ذلك، فإنه يمكننا العثور على بعض قيم النزعة الحسيدية داخل العرفان المسيحي أو الإسلامي في الوقت نفسه الذي لا تنسجم مع القابالا (أوالتفسير الباطني للتوراة) بمعناها الحصري.

ونضرا لهذه التعقيد على مستوى العلاقات، فإننا لا نروم استعراض تصورات كل الجماعات الروحية وكل الأنساق التي تعبر من خلالها عن أفكارها. من الضروري إذن أن نتوجه إلى ما هو جوهري، لكن ما هو الجوهري ؟ لا شك أنه من الاعتباطي أن نحاول تعريفه. لكن بما أنه قد تبين لنا أن ما يميز الصوفية التوحيديين هو تأكيدهم على صدق وعمق تجربة علاقتهم بالله، فإننا سنستمر في تركيز مجهوداتنا على دراسة الخطابات التي يصوغونها حول تجربتهم، دونما الحاجة للتوقف بشكل تام عند الأشكال المنضمة لشكل تعبيري لا يحيل إلا إلى لاهوت عرفاني. فمثل هذا اللاهوت يمكن أن يشمل كل الخصائص التي يمكن تبليغها بشأن هذه التجربة أو تلك، لكنه يبقى بناءا مفاهيميا مجردا حتى ولو تمت صياغته من طرف الصوفي نفسه. بهذا الخصوص فقد أبانت القديسة تريز

الأفيلية Thèrèse d'Avila عن الكثير من الحصافة والحذر، فهي تشير مثلا في الفصل الثامن من كتابها «الحياة» إلى أن**«الكثير من القديسين والفضلاء ألفوا كتبا حول فوائد الدعاء والصلاة، لكنهم لو لم يفعلوا ذلك لما تجرأت، رغم قلة تواضعي، على الحديث عن هذا الأمر.لكن بإمكاني الحديث عما علمته التجربة إياي»**. وسنستشهد كذلك بمقطع من رسالة للقديسة تريز لأسقف أفيلا حيث توضح موقفها من الطريقة التي تمت بها مقاربة موضوع «ابحث عن نفسك داخلي»[1] من طرف مجموعة من رجال الدين مثل الأب جوليان دافيلا أو الأب جان دو لاكروا. بالنسبة للقديسة فإن **«الأب جوليان بدأ تحليله بطريقة جيدة لكنه انتهى بطريقة سيئة ... نحن لا ننتظر منه أن يوضح لنا كيف يتحد النور الغير المخلوق بالنور المخلوق بل أن يبين لنا كيف يجب علينا أن نبحث عن أنفسنا في الله نفسه. إننا لا نتوقع منه أيضا أن يبين لنا ما نحس به الروح عندما تكون متحدة بعمق بخالقها ولا كيف يمكن أن يكون هناك فارق بينهما. في رأيي أن الروح عندما تكون في مثل هذه الحالة فإنه لا يمكن للإدراك أن يهتم بمثل هذه الأسئلة، ولو أنه كان بإمكانه فعل ذلك لاستطاع أن يرى جيدا الفرق بين الخالق والمخلوق»**.

غير أن هذه الأسئلة التي تستبعدها القديسة تريزا بشأن طبيعة الإتحاد بالله هي بالضبط الأسئلة التي يسعى اللاهوت الصوفي أن يجد لها حلولا من خلال مذاهب مختلفة بل ومتعارضة أيضا. يمكننا أن نجد تفسيرا يعتمد على مذهب وحدة الوجود أو وحدة الشهود[2] أو حتى مذهب التجليات ذي الجذور العرفانية، غير أن اهتمامنا لن ينصب على هذه المذاهب، رغم أنه لا يمكن تلافيها. إن ما يكتسي أهمية في نضرنا هي تجربة الصوفية ذاتها، ونحن هنا نؤمن بوجهة نضر تريز. لا شك أن هذه التجربة لا يمكن إبلاغها أو التعبير عنها، لكن يمكننا أن نجعل

1- Cherche-toi en Moi

2- فيما يخص الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، يمكن أن نقول أن وحدة الشهود قائمة على إثبات وجودين اثنين، والإتحاد هنا يكون بمعنى غياب الشاهد من شدة استحضاره لله، فكأنه يراه، في حين أن وحدة الوجود لا تثبت إلا وجودا واحدا فهي حلول من حيث عدم التمييز بين الله والمخلوقات. يقول نهاد خياطة في كتابه دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، 1994، ص. 5 : «**إذا قال الصوفي: «لا أرى شيئًا غير الله»، فهو في حال وحدة شهود. وإذا قال: «لا أرى شيئًا إلا وأرى الله فيه»، فهو في حال وحدة وجود**. المترجم.

من لغة الصوفية، رغم كونها غير مطابقة أو موافقة للتجربة الصوفية، موضوعا لتفكيرنا حيث أنها تشكل نمطا تعبيريا غنيا ومفيدا. إن أسلوب اللغة يتحدد دوما انطلاقا من الاستعمال الخاص للغة الحية والعامة، ولا شك أن لغة المتصوفة تتشكل من هذا المصدر الحي، مما يفسر ابتعادهم عن اللغة الغامضة والمعقدة

والحال أن اللغات تترجم بعضها بعضا بشكل تقريبي كاف كي يمكننا أن نقارن ما تحمله من دلالات ومعاني. قد يمكننا هذا من معرفة حقيقة الاختلافات الموجودة ليس فقط بين أنماط اللاهوت الصوفي بل بالخصوص بين مختلف أشكال تعبير التجارب الروحية. هل تقتصر هذه الاختلافات على اللغة أم أنها تمس بجوهر ما تعبر عنه اللغة؟ هذا هو السؤال الذي نرجو أن نجد له جوابا.

وقفة مع الثقافة الإغريقية

ترتبط اللغة دائما، من حيث هي قاموس تقني، بإطار فكري محدد، هذا الإطار نفسه رهين بنمط ثقافي معين ونمط حضاري. ومن الناحية التاريخية فنحن نعلم أن الأديان التوحيدية الثلاث التقت في طريق انتشارها بالفكر اليوناني. وعلى الرغم من ردود الفعل سواء من طرف اليهود والمسيحيين أو المسلمين، فإن الهيلينية أو الثقافة الإغريقية فرضت نفسها بسرعة وهيمنت على اللاهوت النظري / الفلسفي والصوفي. وقد كان لترجمة الكتاب المقدس خصوصا الترجمة السبعينية[3]، ولشتات إسرائيل في العالم الإغريقي الروماني، دور كبير في هذا التحول. إن الكلمات الإغريقية، مكتوبة كانت أم منطوقة، تحمل أفكارا إغريقية. وتبقى مؤلفات فيلون الإسكندري نموذجية إذ أن تفسيره المجازي والرمزي للشريعة اليهودية أدخل على الكتاب المقدس نزعة توفيقية[4] أو

3- نسخة من التاناخ أو التوراة العبرية مكتوبة باللغة اليونانية. حسب الأسطورة فإن ترجمة التوراة تمت على يد اثني وسبعين مترجما بالإسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد. حسب أسطورة أخرى فإن اثني وسبعين عالما قاموا بترجمة التوراة بصفة منفصلة، ثم سيتم اكتشاف أن هذه الترجمات متطابقة. بعد ذلك أطلق الاسم على النسخة اليونانية القديمة لمجمل الكتاب المقدس. المترجم

4- Syncrétisme : المذهب التلفيقي أو التركيبي القائم على مزيج من التأثيرات. تم استعمال المصطلح بالخصوص في ميدان تاريخ الأديان للتعبير عن التوجهات الدينية التي نشأت انطلاقا من تأثيرات ومكونات دينية وعقائدية مختلفة خضعت لنمط من التركيب. من وجهة النضر هذه فإن الأديان التركيبية تختلف عن الأديان المسماة وحيانية. من أهم الأمثلة هنا الديانة السيخية التي هي تركيبية بين الإسلام والهندوسية. المترجم

تركيبية تمزج الأفلاطونية والأريسطوطاليسية بالإضافة إلى الرواقية، هذه النزعة الرواقية [5] التي مهدت للأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين. وإن لم يكن فيلون قد لقي قبولا عند اليهود إلا أن تأثيره على آباء الكنيسة اليونانية كان عميقا. غير أن اليهود أيضا خضعوا لتأثير الأفلاطونية المحدثة و مختلف أشكال العرفان اليوناني، بل إن شكلا من العرفان اليهودي كان موجودا على عهد المسيح، بل وكانت له جذور أكثر قدما. يكتب ج. شوليم Gershom .Scholem في كتابه «التيارات الكبرى في التصوف اليهودي» أن «**أول أشكال التصوف اليهودي هو تصوف العرش [6] ويرمز العرش لما يرمز إليه للملكوت أو الملأ الأعلى... بالنسبة للعرفانيين الإغريق والهرمسيين [7]**». لكن شوليم يوضح أنه بالنسبة لهذه المرحلة القديمة فإن «**الصوفي اليهودي، ورغم كونه يعتمد على نفس الأفكار/الموضوعات، إلا أنه يعبر عن نضرته من خلال لغة تنبع من عمقه الديني**». في كل الأحوال لا تلبث لغة الأفلاطونية المحدثة أن تفرض نفسها، مما

5- Stoïcisme : الرواقية مدرسة فلسفية تأسست على يد العالم الشهير زينون الفينيقي حوالي 300 ق.م، ويذهب رواد المدرسة الرواقية إلى الاعتقاد بأن الغرض من الحياة هو تحقيق سعادة الفرد ومفهوم السعادة لديهم لا يتمثل في إشباع الرغبات المطلقة، وإنما يتمثل في التحكم في الانفعالات العاطفية وإخضاع الرغبات والنزوات غير الأخلاقية لسلطة العقل. المترجم

6- تصوف العرش الإلهي هو تصوف يعنى بمعرفة أسرار العالم العلوي، وذاك هو الهدف من كل التصور الصوفي. تتمثل هذه الأسرار في كل أشكال الخلق. يحتل العرش موقع القمة لسبعة قصور تقطنها ساكنة علوية منضمة في تراتب، وتسمح المجاهدة الصوفية بترقي هذه المنازل الخفية وذلك ما يسمى ب «النزول إلى العرش»، إذ يجب على الروح في رحلتها أن تتغلب على بواب كل قصر-رموز نقائص النفس الإنسانية). المترجم

7- نسبة ل Hermas Trismegistus، إله يوناني ورسول الآلهة، وتنسب إليه مختلف العلوم كالسحر والموسيقى والخيمياء والكتابة والحكمة، وهو ابن «زيوس» كبير الآلهة. وقد اعتقد قدماء اليونان أن نبي الله إدريس هو هرمس ويلقب طريسميجيسطيس أي الذي حمل ثلاثة تعاليم لأنه وصف الله تعالى بثلاث صفات ذاتية هي الوجود والحكمة والحياة. من صفات الهرمسيين التوحيد والتنسك والطهارة ومن حيث العقيدة فإنهم يشتركون مع الغنوصيين في التصور العام للوجود والروح، لذا نجد أن العرفان «Gnosis» أي الحصول على المعارف العليا، من أهم مبادئ الهرمسيين الذين يعتقدون أيضا أن الجسد قيد أو سجن للروح، وأن الغنوص هو المحرر لروح الإنسان. غير أن الاختلاف الأساسي هو أن الهرمسيين كانوا يعتقدون أن هرمس تجسيد لتعاليم الخلاص والحكمة، بينما الغنوصيون يتجهون نحو مخلص أحدث هو يسوع. المترجم

سيسمح لنمط من فلسفة الفيض أو الصدور ذات مصدر أفلوطيني بأن تكتسح الفكر اليهودي من خلال رموزه و رؤاه الكونية أو الكوسمولوجية.

على الرغم من ظهور بعض النزعات الغنوصية المستوحاة نسبيا من المسيحية، مثلا عند سيرينت، بازيليد أو فالانتان، إلا أن الكنيسة، وبفضل مؤسساتها، قاومت بفعالية ونجاح التأثيرات والترسبات الغنوصية. من المؤكد كذلك أن بعض الأحبار رفضوا ونددوا بغلو المذاهب القابالية، لكنهم لم يستطيعوا إيقاف تطورها لأنها لم تكن فقط تعبيرا عن احتياجات روحية محضة بقدر ما هي إجابات عن الأسئلة التي يطرحها الشعب "المغترب / المنفي"، والذي يشكل أقلية في البلدان المسيحية أو الإسلامية حيث يتعرض لأشكال عديدة من الاضطهاد أو على الأقل حيث يعيش في وضعية اجتماعية وسياسية تتميز بالدونية. هذا الشعب الذي يحظى بوعد الرب لأجداده كان عليه أن يبحث عن معنى لوضعه داخل التدبير والتسيير الإلهي للعالم. ولعل العرفانيين كانوا قادرين، من خلال تصورهم للعالم، لأصله وبنياته، على أن يضعوا مصير الشعب اليهودي داخل تصور كوني لعملية الخلق. في هذا الإطار يمكننا أن نلاحظ تقاربا بين أنماط العرفان اليهودي ومثيلاتها عند الشيعة في الإسلام وخصوصا في العرفان الإسماعيلي. هنا أيضا يتعلق الأمر بجعل مصير البشرية، التي يعتبر الأئمة مرشديها الشرعيين، جزءا من نسيج الكون وسره. لكن هذا الكون أصبح خاضعا لسيطرة الغاصبين، أي الخلفاء الذين استولوا على السلطة بنجاح. وستضمن صيرورة العالم عودة الإمام الغائب إلى الأرض، هذا الإمام الذي رفع إلى السماء والذي لا بد أن يعود في آخر الزمان بصفته المهدي المنتظر الذي سوف ينشر العدل ويؤسس عهدا أو دورة خلاصية.[8] لم يكن لمثل هذه التصورات أن تجد لها مكانا داخل المسيحية، فلا الأفكار الألفية [9] و لا نضرة

8- Messianisme، المهدية أو المسياوية : مذهب مبني على فكرة انتظار والاستعداد لمجيء المسيح المخلص. المترجم

9- Millénarisme.، الألفية : معتقد نشأ في أوساط مجموعة من المسيحيين، وهو قائم على فكرة أن المسيح سيعود للعالم ليملك الأرض ألف سنة قبل نهاية الأزمان وقيام الساعة، اعتبرته الكنيسة مذهب هرطوقيا رغم أنه يعتمد على جزء من كتاب القيامة Apocalypse ليوحنا الذي تنبأ أن الشيطان سيصفد لمدة ألف سنة. المترجم

جواشيم دي فلور أو أتباعه[10] للتاريخ تنسجم مع نضرة نشكونية[11] عرفانية. بإمكاننا إذن أن نعتبر أن الأفكار العرفانية التي تسربت بدرجات متفاوتة إلى الديانات التوحيدية الثلاث ليست إلا امتدادات هامشية رغم الأهمية البالغة التي اكتستها، كما هو الأمر بالنسبة للقابالا اليهودية. بيد أنه إذا كان المذهب الباطني قد شوه نقاء الروحانية اليهودية وجرها إلى هذيان الفلسفة / الحكمة المتعالية أو الإلهية فإن الروح المتقدة للكتاب المقدس لا تزال دوما حية. أما الأنساق فإنها لا تخلو أبدا من أهمية دينية، وإذا كانت لا تشكل مركز اهتمامنا إلا أننا سنتفادى تجاهلها. سنضع جانبا أنماط الغنوص الإسلامي رغم تأثيرها في الكثير من المفكرين، مثل ابن عربي، هذا التأثير الذي يجب أن نجد له دليلا.

نقد العرفانيين أو الغنوصين

يجب التمييز جيدا بين الأفلاطونية المحدثة والغنوصيين الذين قاموا باستغلالها، كما لا يجب أن ننسى أن أفلوطين نفسه كرس الجزء التاسع من كتابه الإنيادة الثانية Seconde Ennéade لدحض الغنوصيين وخصوصا أولائك الذين يعتقدون أن خالق العالم أوالصانع[12] هو رمز الشر وأن العالم المخلوق هو أيضا موطن الشر، لكنه ينتقد كذلك تصورا مشتركا عند كل الغنوصيين. فبعد أن يذكر أنه توجد ثلاث أقانيم :الواحد، العقل والروح، لا أكثر ولا أقل، يسخر أفلوطين من أولائك الذين ضاعفوا عدد الموجودات المعقولة: «**لا يمكننا القبول بهذه التخيلات الفارغة بشأن المعقولات**». يضيف أفلوطين أنه «**وبصفة عامة توجد لدى الغنوصيين عناصر استوحوها من أفلاطون وعناصر أخرى ابتدعوها كي يؤسسوا فلسفة خاصة بهم، وهي عناصر تخلوا من كل حقيقة .أما فيما**

10- Joachim de Flore (1202- 1130) : رجل دين إيطالي من القرن الثاني عشر، لاهوتي وفيلسوف، كما أنه صوفي ومصلح ديني من رواد حركة الألفية. حاول أن يوضح أن تطور البشرية يتم عبر ثلاث مراحل تماثلا مع العناصر الثلاث في الثالوث : الأب والابن والروح القدس :العهد القديم يبشر بالمسيح الذي يعلن بدوره عن مجيء الفارقليط . بمعنى آخر يتم الانتقال من العهد القديم والشريعة إلى الإنجيل والكنيسة، ثم إلى كنيسة جديدة تمثل البشرية التي تحولت إلى روح الحب. ونضرا لأهمية النبوءات في كتاباته فقد قيل عنه أنه نبي. المترجم

11- cosmogonie : مذهب يتعلق بنشأة الكون. المترجم

12-Démiurge : أنضر غنوصية. المترجم

يخص التكثر الذي أدخلوه على الموجودات المعقولة (الواحد، العقل وعقل آخر صانع، بالإضافة إلى الروح) فإنها فكرة مستقاة من كتاب تيمي حيث يقول أفلاطون: «إذن فمن حيث أن العقل يرى الأفكار التي توجد في الحي في ذاته، فإن خالق الكون هو نفسه قد ارتأى في تفكيره أن العالم يشمل هذه الأفكار نفسها». لكنهم لم يفهموا هذه الكلمات وخلصوا إلى عقل في حالة سكون ويشمل كل الكائنات، فأضافوه للعقل الأول الذي هو أيضا العقل المتأمل، بالإضافة لعقل ثالث، العقل المفكر. وغالبا ما تأخذ الروح الخالقة مكان العقل عندهم، ويضنون أن هذا العقل، بالنسبة لأفلاطون، هو الصانع»

إن مثل هذا النقد الصادر عن أفلوطين يعني أن الغنوصيين، ورغم كونهم يدعون ارتباطهم بأفلاطون، إلا أنهم لم يفهموا فحوى فكره، ولا شك أنه من الصعب تقييم الإضافات الجديدة التي ابتدعوها. ويعتقد أن تلك الإضافات تشكل الحضور المسيحي داخل هذا الفكر، غير أنه يمكننا أن نورد نصا لهذا المؤرخ يبين فيه تهافت فكرته: «**لعل مأخذ أفلوطين عليهم هو الطابع الإغريقي جذريا الذي يميز مذهبهم، أي الطابع المسيحي**». وعكس المذهب الإغريقي حول الفضيلة نجد تصورا ميكانيكيا وسلبيا عن الخلاص، تصورا يمنح فيه الإنسان لنفسه الحق أن «**يخلخل نضرته إلى العالم وبطريقة اعتباطية يدخل فيها عناصر خارقة من أجل خلاصه الشخصي. يشكل هذا نقصا في الالتزام الثقافي بل ومسا بالالتزام الأخلاقي يثير حفيظة أفلوطين كما كانت اللاعقلانية والتقطع داخل الأفكار المسيحية تثير حفيظة سبينوزا**[13]» E . Bréhier

قد يجعلنا هذا نضن أن الكاتب يجهل أنه وجدت أديان سريانية [14] في اليونان جعلت من مسألة الخلاص مركز اهتماماتها وأنه يغفل عن أن المذهب المسيحي

13- باروخ سبينوزا، فيلسوف هولندي من القرن السابع عشر. جعلته طبيعته الناقدة والمتعطشة للمعرفة يدخل في صراع مع وسطه اليهودي المتزمت الذي نبذه لاعتقاده بوحدة الوجود وأن الله يكمن في الطبيعة والكون وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله. تأثر في فكره بتصوف الحلاّج وابن عربي. المترجم

14- نشأت الأديان السريانية أو ديانات الأسرار (من السر) مع أورفي Orphée، بطل من أبطال الأسطورة اليونانية. ما يميز الأديان السريانية، التي هي من أقدم الأشكال الدينية، هو أن أعضاءها يخضعون لتدريبات متوالية تكشف لهم عن أسرار الألوهية. من أقدم الأسرار وأشهرها أسرار إيليوس عند الإغريق. ويمكن اعتبار الغنوصية والهرمسية من أديان الأسرار. المترجم

(وليس مذهب الغنوصية المسماة مسيحية) لا يتضمن أي كوسمولوجيا أو نضرة كونية. يبدو معقولا أكثر أن أفلوطين كان ذا تصور «أبوليني»[15] حول الثقافة اليونانية مما جعله ينزع منها كل ما له صلة بالدراما أو التراجيديا الديونيزية. لكن من المؤكد أن عناصر «شرقية»، خصوصا ذات أصول إيرانية، تسللت إلى الفكر الديني الإغريقي حيث نجدها في أنماط الغنوص اليوناني. ومن جهة أخرى فإن عناصر من الكتاب المقدس، منها تلك المتعلقة بالملائكة أو علم الملائكة An-géologie، طبعتها التأثيرات القادمة من الشرق. ليس من الغريب إذن أن يكون التصوف اليهودي قد انفتح على هذه التصورات الغنوصية.

كان من السهل أن تتحول الملائكة إلى أقانيم[16] تشكل «مجلس الله» وتعبر عن قدراته، ونجد مثالا لهذا عند فيلون الإسكندري. لقد تم تحويل الأسماء الإلهية بل وحتى الصفات Middôt إلى أيقونات. يكتب شوليم في هذا الشأن أن «**كل صفة تمثل قدرة روحية خاصة .هذه الطريقة في جعل الصفات مستقلة وتحويلها كانت موجودة قبلا فى الأكادا القديمة**[17]**. إذ نجد فيها كلمات سنجد آثارا لها في المصطلحات التي سيطبقها الغنوص على الأيونات**». ويعدد الصفات السبع وهي صفات الخدمة أمام عرش المجد، وهي «**الحكمة العدل والحق واللطف والرحمة، الحقيقة والسلام**» "أصول الكابال"، ص 92. تلعب الحكمة دورا موازيا لدور الصوفيا في أنماط الغنوص المسماة مسيحية.

15- نسبة لأبولون Apollon، إله النظام والموسيقى والفنون، كان له معبد في ديلف. يرمز أبولون لروح العقلانية والتوازن والاعتدال عكس نقيضه الإله ديونيزوس الذي يرمز للفوضى والغلو واللاستقرار والتيه، للاعقلانية والرغبات الحسية الجامحة. المترجم

16- Hypostase، أقنوم : كلمة سريانية معناها «الذات المتميزة غير المنفصلة»، وهي تحمل المعنى الحقيقي للتمايز بين اقانيم اللاهوت، تطلق على كل من الآب والابن والروح القدس. في فلسفة الأفلاطونية المحدثة تعني المبدأ الإلهي أي تمضهر المبدأ الواحد داخل نضام تراتبي تطلق من الواحد ليصل، بالصدور، إلى العالم المادي أو عالم الكائنات الحية. فكي يفسر الطبيعة الإلهية يتصور أفلوطين وجودا وسيطا بين المطلق والمتحرك. فالله هو الأقنوم الأسمى الذي يمتلك الكمال اللامتناهي بدون امتزاج بالفعل والتعدد، ثم هناك أقنوم ثان أقل كمالا وهو العقل، ثم أخيرا أقنوما قادرا على خلق العالم لكنه متحرك وأقل درجة من العقل. المترجم

17- Aggada : كلمة آرمية تعني قصة، حكاية، وتعني اصطلاحا مجموع النصوص غير التشريعية في الأدبيات الحاخامية خصوصا في التلمود والميدراش. وتتمثل في مجموعة قصص وأمثال أو أحداث وشخصيات خيالية. المترجم

من جهة أخرى ستساهم نظريات علم الأعداد ومفهوم الأعداد كرموز للخلق في نشوء نظرية السيفيروت : يبلغ عدد السيفيروت عشرا، وهي تشير إلى الكلمات العشر التي بها تم خلق العالم وهي أيضا القوى الحية التي تتحكم في الإبداع والخلق الإلهي. فهي تقوم بدور اللوغوسات[18] التي نجدها في فكر فيلون والتي تكتسي طبيعة ملائكية، كما هو الحال في الغنوص اليوناني. سنشير أخيرا إلى الحيوت أو بعبارة أكثر دقة الأحياء في رؤيا حزقيال. وقد تغير معنى هذه الكلمات مع تعاقب القرون كما تغيرت علاقاتها، الاختلافات بينها، مما يجعل من المستحيل الحديث عنها دونما الإحالة إلى أنساق معينة. وليس هذا هدفنا في هذا البحث بل نسعى للتأكيد على إنتاج عدد كبير من المفاهيم التي تم اعتبارها وليدة هذه الأنساق النظرية لكنها ما لبثت أن اعتبرت نفسها فيوضات وتجليات إلهية وذلك الشيء نفسه الذي ما انفك أفلوطين ينكره على الغنوص.

إذا كان من الممكن الحديث عن مسيحية أرثوذوكسية محددة داخل المجامع الدينية باعتبارها إيمان الكنيسة، فإنه بإمكاننا أن نؤكد أنها استطاعت أن تتلافى الهجمة الغنوصية بحيث أن كبار المتصوفة المسيحيين لا يدينون بأي شيء للغنوص. ليس الأمر كذلك في الإسلام، فرغم أن السنيين قد حاربوا بصرامة هذا النوع من الأفكار إلا أن المذاهب ا الشيعية منحتها فرصة الانتشار بحيث أن متصوفة مثل ابن عربي تعرضوا لتأثيرها. إلا أن مذهبا صوفيا إسلاميا غير باطني استطاع أن يرى النور، وسنعمل على التركيز عليه من غير أن نغفل المدارس الأخرى، وسندع جانبا كل ما يرتبط بالغنوص مباشرة.

قيم الأفلاطونية

فلنعد إذن إلى أنماط فكرية أكثر جدية، إلى الأفلاطونية المحدثة ثم أصلها، أي الأفلاطونية. كانت الأفلاطونية، من نواحي مختلفة، فلسفة قابلة للاستيعاب

18- Logos : كلمة يونانية تعني «كلمة أو عقل». في الفلسفة الأفلاطونية اللوغوس هو الله من حيث هو مصدر الأفكار والنماذج العليا وعقل العالم. واللوغوس في الفلسفة المسيحية هو الأقنوم الثاني في الثالوث، أي الله الذي أصبح كلمة. ويصف هرقليطس اللوغوس بأنه «القانون الكلي للكون»، وهو المبدأ الفعال في العالم، في حين ذهب فيلون الإسكندري إلى أن اللوغوس هو أول القوى الصادرة عن الله والنموذج الأول لكل شيء. ويرى الغنوصيون أن اللوغوس هو أدنى الأيونات، وأنه هو الذي يتولى تكوين العالم. المترجم.

والاستعمال من طرف الأرواح المتدينة لأن نظريتها حول الروح كمعطى غير جسماني وحول تزكية النفس أو تصورها للارتقاء والعروج إلى الجمال والخير الذي ترمز إليه الشمس، كل هذا ما كان إلا ليثير شغف كل مولع بالروحانية.

لاشك أنه تمت الإشارة إلى أن الثنوية[19]، التي تنسب خطأ لأفلاطون، لاتنسجم مع تصور الكتاب المقدس للإنسان كوحدة. لكن هذه المسألة تخص الميتافيزيقا واللاهوت النظري أكثر منه التصوف حيث البعد الروحاني هو البعد الجوهري. من المؤكد أن عقيدة بعث الأجساد التي يؤكد عليها الإسلام والمسيحية لا تنسجم مع مذهب يحدد صورة الإنسان فقط انطلاقا من بعده الروحي وتعتقد أن الروح وحدها، منفصلة عن الجسد، تلقى الثواب أو العقاب في الآخرة. وتلك مسألة انتقد بشأنها الغزالي نظرية ابن سينا والفلاسفة الأفلاطونيين. بيد أنه من الأساسي أن تكون النفس ذات طبيعة روحية كي يمكن للإنسان أن يكون كائنا روحانيا.

هكذا يصبح التمييز بين الروح والجسد مؤسسا لمذهب الزهد الذي نجده حاضرا في كل قواعد التصوف التوحيدي. ويمكننا أن نقرأ عرضا شيقا لأفلاطون عن البعد الأخلاقي لهذه للزهد في مؤلفاته الحوارية مثل الجورجياس *Gorgias*.
من جهة أخرى فإن الصور الأفلاطونية حول النور تتوافق مع الاعتقاد بوجود إشراق يقود إلى الخلاص، يتحدث عنه الكتاب المقدس كما العهد القديم والجديد والقرآن. نقرأ في المزامير: «**اجعل شمس وجهك تغمرنا يا يهفيه**» *4-7*، ثم «**ياهوا، إنه نوري وخلاصي**» *1-27*. يمكننا أن نذكر أمثلة أخرى. بالنسبة للمسيحيين فإن المسيح ابن الرب هو نور العالم (يوحنا *9-5*). ويستعمل القرآن الصورة نفسها: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ فاطر، 24، ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ الحجر، *5*.

مسألة المجاهدة

إذا كانت المجاهدة لا تخلو من أهمية إلا أنها لا تخلو كذلك من أخطار، إذ أنها ممارسة تخضع لضوابط شعائرية مثل الصوم الذي يقمع الجسد والصدقة التي

Dualisme -19: ثنائية المبدأ. المترجم

تبعدنا عن متاع الدنيا. يعلمنا التصوف القديم في المركابا merkaba ثم كتاب الباهر Bahir كيف يجب أن ننفلت من العالم كي يمكننا أن نعرف الله، وأن «**من أراد أن يملك الحياة يجب عليه أن يطرح جانبا ملذات الجسد**». بالنسبة للقابالي إسحاق فإن التأمل والزهد متلازمان، «**فمن زهد في كل ما يملك من أجل التفرغ للتفكر، من أعاد ربط كل شيء بالفكر، من ارتقى بالفكر وحط من شأن الجسد من أجل تفوق الروح**»، هذا هو المثل الذي يجب أن يحتذي به. يبقى الزهد إذن في حدود معقولة، وهو ما يمكن ملاحظته أيضا في الإسلام إذ يأمرنا القرآن ألا نخضع لإغراء هذه الحياة الدنيا، بألا نشتري بملذات هذه الحياة الدنيا الحياة الآخرة. لكن المجاهدة ليست هدفا في حد ذاتها، وهناك فكرة جد منتشرة مفادها أن الإسلام يتضمن شريعة تبتغي طريقا وسطا بين الواجبات التي على المؤمن أن يقوم بها تجاه الجماعة الإسلامية والواجبات الدينية الخالصة التي تتوجه لعبادة الله. لذا نجد أن حتى الغزالي المعروف بانفتاحه على التصوف يستنكر ما يسميه بالتبتل أي التفرغ تماما لعبادة الله، خصوصا إذا اقترن هذا بالامتناع عن الزواج. ويقال، حسب ما ورد في كتابه إحياء علوم الدين، «أن فضل المتأهل على العزب كفضل المجاهد على القاعفد وركعة من متأهل أفضل من سبعين ركعة من عزب»، كتاب آداب النكاح.

نرى كيف أن الزهد بمعنى الاعتزال التام للحياة أمر مذموم، وهو ما ركز عليه خصوم التصوف. يقول ابن الجوزي في القرن الثاني عشر في كتابه «تلبيس إبليس» : «**قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا فيخرج على وجهه إلى الجبال فيبعد عن الجمعة والجماعة والعلم ويصير كالوحش ويخيل إليه أن هذا هو الزهد الحقيقي كيف لا وقد سمع عن فلان أنه هام على وجهه وعن فلان أنه تعبد في جبل وربما كانت له عائلة فضاعت أو والدة فبكت لفراقه وربما لم يعرف أركان الصلاة كما ينبغي وربما كانت عليه مظالم لم يخرج منها**»[20]. ويورد

20- في ذكر تلبيس إبليس على الزهاد والعباد للإمام أبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 2003. المترجم

الغزالي في المقال السالف قولا لسفيان بن عيينة: «**كثرة النساء ليست من الدنيا لأن عليا رضي الله عنه كان أزهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان له أربع نسوة وسبع عشرة سرية فالنكاح سنة ماضية وخلق من أخلاق الأنبياء**»، كتاب آداب النكاح. فالزواج إذن سنة الأنبياء. وحسب الغزالي فإن «يحيى صلى الله عليه وسلم قد تزوج ولم يجامع، قيل إنما فعل ذلك لنيل الفضل وإقامة السنة وقيل لغض البصر. وأما عيسى عليه السلام فإنه سينكح إذا نزل الأرض ويولد له».

قد لا يشاطر أغلب المفسرين مثل هذا الرأي ولكنه يضل معبرا عن نزعة متميزة داخل الإسلام تتلخص في إمكانية التوفيق بين الحياة الجنسية وحياة المجاهدة والزهد. يجعلنا هذا نثير مسألة حظيت باهتمام لوي ماسينيون في كتابه «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين» في الصفحة 153-154، حيث يتناول حديثا مشهورا : «**لا رهبانية في الإسلام**». يرى ماسينيون، الذي يسعى للدفاع عن أطروحة مفادها أن أصول التصوف ليست دخيلة على الإسلام، أن هذا الحديث ليس صحيحا، وبهذا يحل الإشكال. غير انه علينا أن نثبت أن للرهبانية موضعا في الروحانية الإسلامية ليس فقط في الوقائع ولكن أيضا من حيث الشرعية. يقول ماسينيون : «**ماذا تعني الرهبانية بالضبط بالنسبة للكتاب العرب؟ هي النذر بالامتناع عن المعاشرة الجنسية والعيش في صومعة. بل قد يذهب الزاهد لحد الامتناع عن أكل اللحوم وممارسة الخلوة لمدة أربعين يوما**» (قاموس فيروزابادي)، «**ولبس المسوح**»، ويوضح ماسينيون أن الإسلام لا يعارض بقوة مثل هذه الممارسات الزهدية بحيث «**أنه يلزم الحجاج بنوع من التبتل والرهبانية المؤقتة خلال مقامهم في الأماكن المقدسة بمكة**»، فضلا عن الأمر بصوم شهر رمضان أو بالصوم للتكفير عن الذنوب. لكن هذه الملاحظات لا تمكننا أن نستنتج أن حياة الرهبانية مؤسسة تحظى باعتراف القرآن. نستحضر هنا آية في غاية الغموض (57، 27) تناولها المفسرون بطريقة متناقضة. ورغم أن ماسينيون يزعم أن الصياغة اللغوية للآية محكمة إلا أنه يمكن ترجمتها على الأقل بطريقتين متعارضتين. لن ندخل هنا في تفاصيل تخص التفسير من خلال فقه اللغة، ونحيل إلى النص الوارد في «بحث

في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين». ما يهمنا ليس هو معرفة هل الله هو من أمر أتباع المسيح بالرهبانية أم أن المسيحيين هم من ابتدعوها، بل أن نشير إلى عدم وضوح الإسلام ومواقف مفكريه بشأن حياة الزهد كما كان يتصورها النظام الرهباني المسيحي.

بكل تأكيد فإن التصوف الإسلامي استوعب الزهد وجعله جزءا منه.لكن المواقف تتباين بهذا الشأن، فالبعض يحصره في الامتناع عن الحرام. ومن فضل الله أنه لم يمنع الإنسان من المتع المشروعة، لذا فإنه لا يجوز الامتناع عنها باختيار من الإرادة الفردية. أما البعض الآخر فيرى أن الزهد في المحرمات واجب وفي الحلال فضيلة. يبقى السؤال هو معرفة مجال الحلال .هناك حلال قطعي ومحدد مثلا عندما يقول الله : «**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ**». لكن هناك حلال يتجلى في غياب الأمر أو النهي، وهو ما يسميه ابن حزم القرطبي بالمباح. في هذه الحالة يدع الله للإنسان حرية الاختيار، فإما أن يزهد ويمتنع أو يستفيد ويستغل جواز عدم الامتناع . فمبدأ الزهد إذن متباين وقابل للتأويل. بصفة عامة، وللتأكيد على شرعية الزهد وتأصيله، يتم الاستشهاد بالآية: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ 57، 23. يتعلق الأمر هنا بزهد القديس والولي. ويقول القشيري الذي نقتبس منه هذه الملاحظات في شأن ذم الدنيا أنه ليس للإنسان أن يمنع نفسه مما أحل الله و يلزم نفسه بذلك وألا يسعى أن يملك أكثر مما يحتاج إليه، وألا ينسى نصيبه الذي أوتيه. وإذا أغدق عليه الله بأفضاله يجب أن يشكره، أما إذا لم يجاوزه ما هو ضروري للعيش فلا يجب عليه أن يسعى وراء متاع أكثر لأن الصبر خير ما يجده من كان فقيرا، والشكر أفضل ما يلزم من كان غناه بالحلال. والحال أن الصبر والشكر هما أصلا أحوال صوفية لقلب أناب إلى الله. فالزهد إذن ليس هدفا في حد ذاته.

يبدو الزهد والمجاهدة في المسيحية أكثر تطورا، ليس فقط لأن الدنيا ومفاسدها مذمومة ولكن أيضا لأنه يحض ويرفع من شأن التبتل والعذرية اللذان يشكلان حالة الكمال الإنساني. من المؤكد أن الكثير من الزهاد النصارى

وقعوا في الغلو، مما كانت له تبعات خطيرة لم تتردد الكنيسة في استنكارها خصوصا في المذهب الأنكراتي ENCRATIQUE[21] أو التزهدي الذي يذم الزواج ويعتبره رجسا شائنا متأثرا في ذلك بالكتابات الإنجيلية المختلقة المنتحلة مثل رسائل يوحنا أو توما التي تتميز بطابعها الغنوصي. لكن غلو الزهد المسيحي لا يتجلى فقط على مستوى البعد الجنسي. فقد عبرت النزعة الزهدية عن نفسها من خلال إرادة جامحة لإخضاع الغرائز الجسدية عبر مجاهدة قاسية وأشكال من التقشف وإذلال الذات. وتكشف مثل هذه الممارسات عن كره للجسد مثير للشبهة، فهي تشكل خطرا على الصحة الجسدية والعقلية وتجعلنا نشك في صحة الرؤى والكشوفات التي تنتج عنها، ولعل هذا يضع قيمة وعمق التجربة الصوفية موضع تساؤل. قد يجعلنا هذا نعتقد بالفعل أن ثمة وصفات وطرق من أجل إحداث حالة الوجد أو الإنخطاف في حين أن كبار الشخصيات الروحية في الديانات التوحيدية الثلاث تعي تماما أن كل شيء من فضل الله الذي هو الفاعل لكل شيء. ولا يرى المتصوفة في ممارساتهم الزهدية طريقا سحرية للوصول لله ومعرفته. فمثلا كان المغتبط هنري سوزو، رغم شدة صرامته وقسوته ضد نفسه، ينصح المبتدئ، خلال مرحلة التحول الأولى، أن يخلو بنفسه في وحدة وصمت، أن يجاهد نفسه لكن باعتدال وحذر، وأن يزهد في الأشياء والمخلوقات. لقد كان الاعتدال والحذر ضرورة أساسية. غير أن للإنسان قدرة على الزهد ورفض الذات والامتناع، بإمكانه أن يلزم نفسه بنظام صارم، أن يلبس المسوح أو أن يجلد نفسه. لكن الهدف من كل هذا هو قمع نداء وإغراء الدنيا للنفس كي يستطيع أن يسمع نداء الله، أن يخلي نفسه (من التخلية)، أن يحقق حالة «العراء» التي يتحدث عنها تولر حتى يأخذ الله مكان الذات التي نفنى بنفسها وتبقى بالله. يقول سان جان دو لا كروا: «**ما إن تطمئن النفس الحساسة والروحانية ويقوى حضورهما، ما إن تخمد قوة شهوتهما وتخلدا للسكون عن كل أشياء العالم الدنيوي أو أشياء العالم العلوي حتى تتحد الروح بالحكمة الإلهية**». لا تؤدي حياة التصفية والزهد لخلق خلل في

21- Encratique: مذهب تزهدي متطرف أسسه تاتيانوس السوري في القرن الثاني الميلادي، يمنع أتباعه من كل حياة جنسية أو استهلاك للحوم أو المشروبات المسكرة التي تعتبر مخالفة للطبيعة الإلهية، كما أن بعض الأنكراتيين كانوا أيضا غنوصيين. تم اعتبار الأنكراتية هرطقة مسيحية. المترجم.

علاقة الحواس بالروح بل لنمط حياة يحكمه التوازن والطمأنينة. لا يجب إذن أن نبحث عن الله في الهذيان والجنون، كما أنه لا يجب على التصوف أن يتحول إلى نوع من التخدير.

بهذا الشأن فإن القديسة تريز الأفيلية تعد مثالا للتعقل والحصافة، فهي تكتب إلى الأب كراتيان: «**فيما يخص الأخت سان جيروم فيجب أن تخضع لأمر بتناول اللحم لعدة أيام وأن يتم إبعادها عن الأذكار .... إن خيالها ضعيف وكل ما تتفكره إلا وتضن أنها تراه وتسمعه**». وفي رسالة إلى دون لوران دي سيبيدا فإنها توجه إليه نصائح في غاية الحكمة: «**عليك بالانضباط للنظام مرتين في الأسبوع. وخلال الصوم الكبير ستلبس المسوح مرتين في الأسبوع. لكن إذا آلمك فما عليك إلا خلعه. وبما أنك مندفعة فإني أتوقع منك هذا. ومن جهة أخرى فإني لا أسمح لك بشيء آخر فيما يخص الانضباط لأن المغالاة فيه تتعب النضر**». نستطيع أن نسرد أمثلة أخرى. لكننا سنذكر مرة أخرى النقد الذي وجهته القديسة لسان جان دو لا كروا فيما يخص طريقته في تناول موضوع «**ابحث عن نفسك داخلي**». فهي توضح إيمانها العميق بمعنى الوضع البشري واحتراسها من كل نزعة تسعى للسمو بسرعة نحو الروحانيات العليا: «**إنه مجرد شقاء ألا يكون بإمكاننا البحث عن الله إلا عند فنائنا عن العالم ! إن مريم المجدلية والمرأة السامرية والمرأة الكنعانية لم تكن كذلك عندما وجدن المخلص يسوع ... فلينجني الرب من الأشخاص الذين ارتقوا بأرواحهم لدرجة أصبحوا فيها يرجعون كل شيء، مهما كلف الأمر، إلى حاله من الكمال التأملي**». يحب أن نأخذ بعين الاعتبار السخرية التي كانت تريزا تستخدمها بطريقة غاية في الذكاء والدقة. بالنسبة لها فإن البحث عن الله لا يمكن أن يتم إلا في العالم، ومن الحماقة والتهور أن يهرب المرء من العالم من خلال مجاهدة مصطنعة أو مندفعة.

من هنا نفهم أن الصوفية يبحثون عن نمط تزكية الروح كما كان يتصورها أفلاطون، أي كسلوك يعتمد الاعتدال في كل شيء metrion، مما يفسر أهمية التوازن أو ما يسميه القرآن بفضيلة القسط، ليس فقط تجاه الآخرين ولكن أيضا داخل الروح نفسها. وبفضل هذا الاعتدال يستطيع الإنسان أن يرتقي، في نوع من الإشراق، لتأمل الخير المطلق.

تحيل كلمة الزهد أو المجاهدة في أصلها الإغريقي إلى نوع من التداريب الروحية على غرار التداريب الرياضية وطب الأجسام. والطبيب الجيد هو من يحول دون تلبية مريضه لرغباته وشهواته. لا يختلف الامر بالنسبة لنضام الروح التي «**ما دامت سيئة وغير متعقلة، غير معتدلة، ظالمة وفاسقة فإنه يجب منعها من رغباتها، ألا سيسمح لها إلا بما يمكن أن يحسن من قيمتها**»[22]. كان على أفلاطون أن يؤسس للغة فلسفية وأخلاقية كي يعبر عن جانب من المثل العليا في الديانات التوحيدية الثلاث. لا شك أن تحليلاته ساهمت في توضيح عدد من التصورات الضمنية على مستوى نصوص الكتب السماوية وذلك بأن سمحت للتأمل أو التدبر الديني أن تصوغها في شكل أكثر دقة مع تفادي التجاوزات التي حدثت تاريخيا من خلال البحث عن تصفية تامة للجسد من أدرانه. وقد كانت قواعد الأخويات والطوائف الرهبانية، التي وجدت طريقها للمسيحية بفضل سان باكوم Pacôme Saint ثم سان بونوا Saint Benoît والتي نجدها أيضا في الإسلام، تعبيرا عن هذه الحاجة للمثل الأعلى الأفلاطوني.

الفلسفة الأفلاطونية المحدثة

رغم ما قيل عن الأفلاطونية، إلا أن الأفلاطونية المحدثة تمثل النظام الفلسفي الغير الغنوصي الذي غذى الفكر الصوفي بعناصر بالغة الأهمية : نمط من رؤية العالم وتصور لدور ومكانة الروح الإنسانية في الكون وعلاقتها بالمبدأ الأول. وقد صاغ أفلوطين نسق انبثاق الأقانيم، فالأحد الواحد يأتي من العقل الذي هو بدوره مصدر الروح .لا شك أن هذا النسق يتعارض مع فكرة الخلق التي هي مركز النص الموحى في الديانات الثلاث. لن نتطرق هنا للطريقة التي صاغت بها الفلسفات اللاهوتية اليهودية، المسيحية والإسلامية، مفهوم الخلق الأبدي القادر على استيعاب مفهوم الفيض والانبثاق، وذلك عوضا عن مفهوم الخلق من عدم وداخل الزمن. وسيمتد هذا التيار الفكري الذي وضع أسسه فيلون الإسكندري من خلال مفكرين كالفارابي وابن سينا إلى حدود الفلسفة اليهودية والمسيحية في القرون الوسطى. لكن فيما يخص التصوف بالتحديد فنود أن نشير إلى

22- Gorgias

أفكار أفلوطين حول العقل، الذي ينشأ بالنسبة له من فيض الواحد الذي يتميز بكونه «**ممتلئا أكثر من الحد**»، وهو ما يترجمه ابن سينا بعبارة «**فوق التمام**».

يحيلنا العقل إلى الوحدة الكاملة للمعقولات التي تعكس بعضها بعضا. وهو مماثل للمعقولات وللمبدأ الذي يجعلها معقولات. ولا يشكل كل معقول في حد ذاته فكرة مجردة وأكثر فقرا من الوقائع الملموسة التي استخلصت منها، بل إنه يتضمن كل غنى العالم الحسي الدوني ولو كان ذلك من خلال نمط وجودي لامادي. بالتالي فإنه لا شيء يمنع احتواء العقل على فكرة الفرد من حيث هو فرد. يتساءل أفلوطين : «**هل من سبيل بالنسبة لي وبالنسبة لكل فرد للرقي إلى عالم المعقول حيث يوجد مبدأ كل كائن فردي ؟**». يجب أن نشير إلى استعمال كلمة الأنا التي تحيل إلى الروح وليس إلى البعد الجسدي للحركة الإرادية كما هو الأمر عليه بالنسبة لأرسطو، أي أنها تحيل إلى الشخصية الفردية في كل إنسان والتي تتغذى من العالم المعقول. فضلا عن هذا فإن كلمة الرقي تتضمن فكرة الارتقاء التي أخذت عند جامبليك[23] من جهة وفي المصطلح المسيحي من جهة أخرى معنى سمو الروح، ثم بعد ذلك معنى الروحانية. ليس إذن التصور العام للإنسان هو ما يشكل العقل بل فكرة سقراط وكل ما يجعل من سقراط التاريخي هو سقراط في كليته أي «أنا» سقراط نفسه.

يمكننا أن نرى كل ما يمكن لفكر توحيدي أن يستخلصه من تصور مثل هذا، ولكن استيعاب كل النسق الأفلوطوني يضل مستبعدا ومرفوضا. غير أن فكرة الواحد، المتعال والذي لا يمكن التعبير عنه، يمكن أن تكون تعبيرا جيدا عن الاعتقاد بوجود إله واحد يتعالى فوق كل مخلوق. وبفضل هذا التوافق فإن إله الوحي تتم مماثلته بالعقل كتمظهر له أو بمثابة كلمته التي تجعل علمه قادرا على معرفة مخلوقاته في أدق تفاصيلها وكل ما يخص وجودها الملموس أو كل ما يرتبط بها. إن علم الله ليس إذا علما بالأفكار المجردة بل بالأفراد أنفسهم، أي بكل إنسان في خصوصيته وتميزه الخاص به وحده. هكذا تنسج بين الخالق والمخلوق علاقة تتوافق مع شكل التجربة الصوفية التي هي كشف حي لما نحن عليه في حقيقة وجودنا ولمعنى وجودنا في الفكرة الأبدية لله.

23- Jamblique : فيلسوف يوناني عاش في القرن الثالث الميلادي وهو من ممثلي الأفلاطونية المحدثة. المترجم

لكن ثمة فكرة أكثر قيمة عند أفلوطين : «**يحتوي العالم من معقولات الأشياء على القدر نفسه الذي تختزنه كل روح**». إذ أن الأرواح تنبثق من الأيقونة الثالثة الصادرة عن العقل والتي تعود إليه لتتأمله، بحيث أنه داخل العقل يوجد كل شيء في كل شيء. من الطبيعي إذن أنه عندما تسعى الأرواح الفردية للعودة إلى المبدأ العقلي لفردا نيتها، تكتشف عندما تجده أن الكون كله داخلها. إذن فما يشكل فردا نية الروح أو خصوصيتها الفردية هو أنه في داخلها، يكون أحد أنماط اللوغوس أكثر حضورا ونشاطا من الأخرى. لكن إذا نحن قمنا بجمع كل اللوغوسات والمعقولات فسترتبط بعضها ببعض، ويمكن لنمط لوغوس يحتل المستوى الأول في روح أن ينتقل للمستوى الثاني داخل روح أخرى وهذا دواليك حتى يتم الجمع والالتئام الكلي. هذا هو بالضبط ما يستعرضه إميل بريهييه عندما يكتب أن «**مجموع الأفراد يشكل إذن نسقا جد مترابط، فكل منهم يكشف جانبا من العالم المعقول، هم وفي مجموعهم يكشفون تدريجيا هذا العالم في كليته**»، «ملاحضات حول ترجمة الإنيادة الخامسة، الفصل السابع »،ص. 121. يكفي هنا أن نعوض عبارة العالم المعقول ب عبارة «التجلي» أو«كلمة» الله كي نجد أنفسنا أمام مذهب ألهم عددا من المتصوفة الموحدين على الأقل فيما يخص الجانب اللغوي للعبارة.

في كل الأحوال فإن هذا النسق يقترح فهما فلسفيا للوحي التوراتي الذي يرى أن الإنسان خلق على صورة الله ومثاله. لا شك أن الشكل الصارم للإسلام لم يستسغ فكرة أن يكون لله صورة، لذا فإن المفكرين الذين يتبنون هذا الشكل من الإسلام طعنوا في صحة الحديث الذي يسترجع الآية 1/ 26 في سفر التكوين. إلا أن بعض المتصوفة مثل ابن عربي يقبلون بهذا الحديث، ويمكننا أن نقارن بخصوص هذه النقطة تصوره لله، للإنسان والعالم، بالرؤية التي يشكلها كتاب الزوهار[24] في اليهودية. وفضلا عن هذا فإنه يجب أن نشير إلى أن تصور

24- كتاب الزوهار Zohar : كلمة عبرية تعني الإشراق والضياء، من أهم مؤلفات القابالا، وهو عبارة عن شرح وتفسير باطني لنصوص الكتاب المقدس. يقال أن مكتشفه موسى دي ليون هو الذي ألفه بين 1280 و1285 في إسبانيا. من بين أهم مواضيعه الطبيعة الإلهية وطبيعة الروح الإلهية والخلاص والتجليات الإلهية أو اليسفيروت، ويندرج في تصور عام يتميز برؤية حلولية. المترجم

«**الإنسان على صورة**» لا يستدعي بالضرورة شكلا باطنيا من التصوف. في هذا الإطار يعرض المزمور الثامن تركيبا مهما يسعى لإظهار العلاقة التكاملية بين فكرتين: من جهة فليس للإنسان قيمة إلا من خلال الهبة والفضل التي يمنحهما الله إياه فيجعله يشترك في مجده. هذه الفكرة، حسب العديد من المفسرين، هي تلميح إلى «الخلق على صورة». ومن جهة أخرى فإن كل هذا يعني أن الإنسان موضوع تفكير الله نفسه: الله يفكر في الإنسان، وهذه نفسه ما يجعل ممكنا تصور الفرد الإنساني من حيث الهبة التي يميزه الله بها. يقول النص:»

«**فمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده.**

وتنقصه قليلا عن الملائكة وبمجد وبهاء تكلله؟» : المزامير 8، 4-5

نجد أن فكرة الله الذي يسبر أغوار قلب الإنسان تتكرر بصفة منتضمة: «**جربت قلبي تعهدته ليلا. محصتني**» المزامير، 17، 3.

فالله يعرف الفرد وإليه يميل ولصلاته يستجيب، وعندما ينضر الله إلى إنسان فإنه يرى انعكاس مجده فيه. نجد الفكرة نفسها في الوحي المسيحي حيث يتم التأكيد على العناية الإلهية الأبوية. يقول المسيح بشأن الأشياء الضرورية للحياة:

-«**لأن أباكم السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها**» متى،6، 32.

-«**لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون. ولا لأجسادكم بما تلبسون. أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس.**

انظروا إلى طيور السماء. إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن. وأبوكم السماوي يقوتها. ألستم انتم بالحري أفضل منها.

ومن منكم اذا اهتم يقدر ان يزيد على قامته ذراعا واحدة.

ولماذا تهتمون باللباس. تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو. لا تتعب ولا تغزل.

ولكن أقول لكم انه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها.

فان كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غدا في التنور يلبسه الله هكذا أفليس بالحري جدا يلبسكم انتم يا قليلي الإيمان.

فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس» نفس المرجع، 6، 25-31

مرة أخرى يتم إقرار أفضلية و رفعة الإنسان، ليس الإنسان بصفة عامة، بل كل إنسان يصبح موضع معرفة الله ورعايته:

«**أليس عصفوران يباعان بفلس. وواحد منهما لا يسقط على الأرض بدون أبيكم.**

وأما انتم فحتى شعور رؤوسكم جميعها محصاة.

فلا تخافوا. أنتم أفضل من عصافير كثيرة»، نفس المرجع 10/29-30-31.

يعلمنا القرآن أيضا أنه لا شيء خارج العلم الإلهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ آل عمران، 5، ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾، النمل، 25.

ما من ريب أن العلم الإلهي يشمل الأفراد وخاصة الكنه الشخصي للأفراد: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، النساء، 125، ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ﴾، الضحى، 6.

وقد تم التساؤل حول طبيعة هذا العلم الإلهي داخل الفكر اللاهوتي والفلسفي: كيف يمكن لهذا العلم أن يشمل الموجودات المادية التي يبدو أنه لا يمكن إدراكها إلا بالحواس ؟ كيف يعلم الله، من علياء سموه المفارق، المستقبل والحادث ؟ وما دام علمه أزليا وأبديا فكيف يدرك المخلوقات التي تولد، تنمو ثم تختفي في الزمن؟ تثير الآيات القرآنية المذكورة هذا الإشكال دون أن تطرح أي عنصر إجابة. وينطبق هذا الأمر كذلك على الإنجيل والتوراة، وبالتالي فإنه لا شيء يبرر ضرورة تأويلها إلى لغة أفلوطينية.

إشكالية التشخص

بما أننا نتحدث عن الإسلام فلنتوقف للحظة عند نظرية ابن سينا التي يمكن أن نجد لها مقابلا في الفكر الفلسفي اليهودي أو المسيحي. دونما الدخول في التفاصيل، نشير إلى أن ابن سينا يعتبر في كتابه «الإشارات» أن التشخص لا يتم فقط ماديا ولكن أيضا من خلال الشكل ويؤكد أن «**الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة الجسمية لا تنفك عنها**».

هل يتعلق الأمر هنا بحلقة مفرغة ؟ لنذكر أنه لا يمكن للشكل والمادة أن يوجد أحدهما منفصلا عن الآخر، ولا يمكن للشخص أن يكون إلا نتاجا

تركيبيا لتضافرهما، لكنهما لا يقومان بنفس الدور داخل هذا التركيب، مما ينفي إمكانية الحلقة المفرغة. ويوضح ناصر الدين الطوسي، في شرحه للإشارات أن: «**الهيولي يتشخص بالمادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخيص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات فظهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها**». إذ تكتفي المادة الأولية الساكنة بدور التلقي بحيث يمكنها أن تتلقى أي شكل فتتشخص به وتصبح في حكم الموجود وقابلية الحصول على شكل محدد دون الآخر. وعندما تحصل المادة المحددة على الشكل المحدد يحدث تشخص المادة. هكذا يمكن للمادة أن تتجسد في هذا اللحم أو ذاك في هذا العظم أو ذاك / الشكل الجسدي أو ذاك فتأخذ شكلا بشريا فتصبح مثلا جسد سقراط، وبطريقة موازية يتحول الشكل البشري إلى شكل سقراط. كيف ستشمل المعرفة الإلهية الفرد سقراط ؟ بصفة عامة، هذه هي الإجابة التي يقترحها ابن سينا في كتاب النجاة : «**فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كان واجباً بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة**»[25]

يعني هذا أن العلم الإلهي يشمل الأفراد من خلال نضام كوني من الأفعال وردود الأفعال السببية يتلقون فيه مواصفات خاصة تحدد زمن ونمط وجودهم الفردي. لكن هذا لا يعني معرفة الفرد مباشرة وفي حد ذاته، بل فقط معرفة الصيرورة التي تفسر ولادته وطريقة تصرفه وسلوكه، كيف يتحدد ويحقق هذه المواصفات أو تلك.رغم أن ابن سينا يعترف أن الروح الإنسانية تتمثل في

25- كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، بيروت : دار الآفاق الجديدة، 1985 ، ص. 284-283. المترجم.

«الأنا»، إلا أنه من المؤسف كونه لم يستطع أن يفسر للصوفية بطريقة وافية كيف يمكننا فهم ارتباط الأنا بالله من خلال معرفة حميمية ومباشرة. من البديهي أن الله يعلم في كليتها مجموعة الأسباب التي ينبثق الأنا منها مما قد يوحي أن الله يعلم الأنا معرفة مباشرة، بيد أن التجربة الصوفية قد تكون أكثر عمقا لو أن الله يعرف الأنا الإنساني في ذاته.

يبقى الشكل الذي عبر به أفلوطين عن حضور المعقولية الخاصة بكل فرد وأنا داخل العقل الأول أكثر ملائمة لضرورات اللغة الصوفية من تفسير ابن سينا، وذلك على الرغم من كل ما يدين به هذا الفيلسوف الشهير للفكر الأفلاطوني المحدث والفكر الأفلاطوني. فرغم تأكيده على الشكل، أي العنصر المعقول في صيرورة التشخص، إلا أن المادة لا تأخذ بعين الاعتبار إلا من حيث كونها قد اتخذت شكلا فتصبح مادة ثانية، لكن يبقى الفرد نتاجا لتفاعل مركب للأسباب المادية والشكلية. غير أنه لا يمكن تجزيء الأنا إلى مجرد تشابك للعناصر، إذ أن الشخص الفردي يجب أن يكون مطلق البساطة في مبدأه، أي أن كل ما يكونه في تمظهراته يجب أن يحيل إلى وحدة أصلية كاملة، على العكس مما يراه ابن سينا الذي يفسر الشخص الفرد، أي الأنا الفردي، كنتاج تعدد الأسباب وبالتالي كوحدة تعدد، أي وحدة مشتقة وليست أساسية.

سنكون صائبين إن قلنا أن فلسفة ابن سينا تنفتح على التصوف، ولكنه تصوف تعقلي[26] يعتمد على تأمل المعقولات في الله. يمكن لهذه الفلسفة أن تتوافق نسبيا مع مقتضيات الوحي والتنزيل التوحيدي لكنها لا تستلهمه. وسيقوم تلميذه أبو البركات البغدادي، الذي لم يكن وفيا لأستاذه، بالتقرب أكثر من أفلوطين عندما دافع عن فكرة أن الروح الفردية هي بمثابة «نوع»، مما يمنحها أساسا انطولوجيا صلبا.

يقدم لنا ابن باجة، رغم أنه لم يكن شخصية جد متدينة، تعريفا ل«السعداء» ينسجم إلى حد بعيد مع المثل الأعلى للتجربة الصوفية: إنهم أولائك الذين لا يتدبرون المعقولات فقط بل المعقول داخل فكرهم. يكفي أن نضع روحانية النفس

26-Intellectualiste، تعقلي : مذهب يؤكد على أسبقية وأهمية الوظائف العقلية مقارنة بالإرادة والحدس والفعل. المترجم

مكان العقلية والأنا الروحي مكان الفكر العقلي كي نحصل على تعبير رائع عن سعادة الصوفية في نهاية سلوكهم. بإمكاننا أن نلاحظ أن هذا التعبير مستلهم من الأفلوطينية.

عودة إلى مسألة المجاهدة

نعود هنا إلى ما قلناه بصدد المجاهدة والزهد. إذا كانت شخصية الأنا الفردي لا تلغي الجسد فإن البحث عن الروحانية لا يجب أن يؤدي إلى قطيعة تامة مع الجسد. يمكن أن نقول أن روحانية الروح تحتاج إلى إضفاء طابع روحي على الجسد كي تستطيع أن تتحقق في منتهى نقائها، مما يستوجب تفادي كل تجربة زهدية طائشة أو غير متعقلة. إن ما يجب مجاهدته في الجسد هوعدم خضوعه للروح.

لقد كانت رؤية فيلون الإسكندري ثاقبة حيث أن المجاهدة تصبح بالنسبة له وسيلة لاستعادة التوازن بين الجسد والروح. وفي هذا الشأن سيحذو آباء الكنيسة حذوه، فبالنسبة لهم كان انعدام التوازن هذا نتيجة للخطيئة الأصلية التي كانت وراء ما يسميه القديس يوحنا «**شهوة الجسد وشهوة العيون وتعظم المعيشة**»، رسالة يوحنا الرسول الأولى، 2 ;16

يجب التذكير هنا بمذهب القديس بولس حول الجسد والشهوة: يعبر الجسد عن الشخصية الإنسانية كما خلقها الله، لكن الجسم الذي تسكنه الخطيئة (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 7، 12) أصبح عبدا للجسد فتحول إلى «**جسم للخطيئة**» المرجع نفسه 8، 3

صحيح أن فكرة الخطيئة الأصلية اكتسبت أهمية بالغة داخل الديانة المسيحية التي استقتها من التوراة، في حين رفضها الإسلام. غير أن القرآن يتضمن مقابلا للشهوة اليوحنية، وهو لا ينسبها للجسد الذي هو مفهوم لا وجود له في المصطلح الإسلامي، بل إلى الروح الأمارة بالسوء (12، 53) التي تتوجه المجاهدة الصوفية للنفس ضدها، وهو ما يسمى بالجهاد الأكبر مقارنة بالجهاد الأصغر الذي تمثله الحرب المقدسة. سنتوقف داخل النص القرآني عند مقطع غامض أثار الكثير من الشروح، أحدها يكتسي أهمية بالغة في إطار بحثنا:

«لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين» التين، 4-5.
من بين التفسيرات التي يوردها المفسرالإمام القرطبي سنقف عند تفسير ابن عربي. يقول الشيخ الأكبر: **«ليس لله تعالى خلق هو أحسن من الإنسان»**، وهو يستدل في ذلك بالحديث النبوي القائل إن الله خلق آدم على صورته، أي بمقتضى صفات علمه، قدرته[27] ويضيف ابن عربي **«وبهذه الصفات الجليلة التي ركب عليها الإنسان استولى على جماعة الكفران، وغلب على طائفة الطغيان، حتى قال: أنا ربكم الأعلى، وحين علم الله هذا من عبده، وقضاؤه صادر من عنده، رده أسفل سافلين وهي : الآية الرابعة بأن جعله مملوءا قذرا، مشحونا نجاسة، وأخرجها على ظاهره إخراجا منكرا على وجه الاختيار تارة، وعلى وجه الغلبة أخرى، حتى إذا شاهد ذلك من أمره رجع إلى قدره»**، أحكام القرآن لابن عربي. لما تعدى الإنسان الحدود امتلأ غرورا فانكسرت قاعدة الاعتدال الأساسية والمكونة لفطرته التي فطره الله عليها. يحيلنا هذا التفسير إلى مفهوم الطغيان أو الإسراف، هذا «الظلم الداخلي» الذي يستهدف الزهد معالجته. ويتمثل هذا التوازن حسب المتصوفة المسلمين في حالة اليقين الذي لا يتزعزع، حيث يميز القرآن بين اليقين والعلم 102، 5، بين عين أو جوهر اليقين 102 ،7 و ضاهر اليقين (56، 95 - 69، 51).

بالفعل فإن اليقين بالنسبة للمتصوفة هو أولا علم استقر في القلب، يمنحه القوة ويحفظه من الشك والتردد، وهو أيضا حدس يوحد القلب ويجعله دائم الارتباط بالله. وأخيرا فإن حضور الله ذاته هو ما يمنح طمأنينة ثابتة. إذن فالزهد يعني الاعتماد على علم راسخ وتجنب التيه داخل الإغراءات المتغيرة للعالم، الشرود والتشتت في كل الاتجاهات، هكذا يصبح المتصوف كامل الإتحاد بذاته، محققا للتوازن الذي هو الفطرة منذ الخلق الإلهي.

في نهاية هذا التحليل يمكننا أن نلاحظ أن المسافة و الاختلاف بين المتصوفة المسلمين والمسيحيين ليسا باللقدر الذي قد توحي به العقائد. بالنسبة لهم كما

27- قال ابن عربي رضي الله عنه : «ليس لله تعالى خلق هو أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حيا عالما، قادرا، مريدا، متكلما، سميعا، بصيرا، مدبرا، حكيما، وهذه صفات الرب، وعنها عبر بعض العلماء، ووقع البيان بقوله : «إن الله خلق آدم على صورته»، يعني على صفاته التي قدمنا ذكرها» المترجم

هو الأمر بالنسبة للقابالي إسحاق الأعمى الذي ذكرناه سابقا، يبقى أن الغاية هي الجمع بين الزهد والتدبر في الله كي نجد أنفسنا داخله كما يريدنا أن نكون وكما يعرفنا في السر الدفين لوجودنا الشخصي.

المتصوفة الباطنيون

لكن أفلوطين، وبالخصوص فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذين جاءوا بعده، كان لهم نوع آخر من التأثير، فعلى الرغم من أنه انتقد الغنوصيين إلا أنه شكل مرجعية من سميناهم بالمتصوفة الباطنيين في اليهودية وبدرجة أقل في الإسلام، وهم الأكثر قربا من الغنوص. سنتحدث عنهم أولا قبل أن نرى إلى أي حد يمكن مقارنتهم ببعض المتصوفة المسيحيين الذين كانت أنساقهم التعبيرية شبيهة باللغة الباطنية الغنوصية. وبما أنه يصعب الاختيار داخل أنساق كثيرة، سنكتفي بمقارنة كتاب الإشراق أو الزوهار بفكر ابن عربي. ظهر كتاب الزوهار عند نهاية القرن الثالث عشر في مدينة قشتالة، ويبدو أنه كان لاحقا ببضع سنين على كتابات ابن عربي، الذي توفي سنة 1240. غير أننا نجد وحدة والتقاء في الأفكار في حين يصعب الكشف عن وجود عوامل تأثير مباشر. ومهما يكن، إذا كانت التأثيرات مهمة من الناحية التاريخية، فإن التوازيات والتماثلات أكثر أهمية من الناحية الفلسفية.

أيا كان كاتب الزوهار فإنه، كما يقول ج شوليم، كان «**منغمسا تماما في عالم الفكر القابالي**». لكن «**الطريقة التي يتناول بها الموضوع تنم عن شخصية جد قوية**»، المذاهب الكبرى... ص.172. فهو يحذو في منهجيته نهج الميدراش[28]، ويعمل على استخلاص المعاني الصوفية في حكم وأمثال الكتاب المقدس. وتشكل مجموع الروايات أو القصص ميدراشا، وهو ليس بشرح. هناك مثلا ميدراشا التوراة أو نشيد الأنشاد، أو كذلك ميدراشا كتاب راعوث [29]. يمكننا أن نقول الشيء نفسه بخصوص الكتاب الرئيسي لإبن عربي، وهو «الفتوحات المكية» الذي يعتبر تأملا قراءة صوفية للنصوص القرآنية. لا يمكن اعتبار الكتاب

28- مجموعة من النصوص المخصصة لتفسير الكتاب المقدس والمعروفة باسم ميدراش (جمع: ميدراشيم)، أقدم نصوص الميدراش تحوي نصوصاً تفسيرية للحكماء من عصر التنائيم. المترجم

29- كتاب راعوث من كتب التوراة العبرية، وهو من الكتب التاريخية في التوراة. المترجم

شرحا أو تفسيرا حقيقيا بقدر ما هو استخلاص للأبعاد الصوفية في القرآن، وهو ما يمكن مقارنته بعلاقة الزوهار بالكتاب المقدس.

يستعصى الجوهر الإلهي عن المعرفة، فهو خفي، دونما صفات، وهو ما يسميه ابن عربي بالأحدية ويسميه القاباليون بالإن صوف الذي يعني اللامتناهي أو الذي لا نهاية له. يحيل هذا المفهوم إلى الواحد عند أفلوطين، الذي يستعصى عن كل تعريف أو تعبير. لكن الله ليس فقط هو المطلق المفارق والمتعالي، أي وجود في حد ذاته ومنعزل في وحدة تامة، فهو أيضا موجود-باتجاه من حيث أنه يتمظهر أولا لنفسه ثم لمخلوقاته عبر تجليات جوهره من خلال أسماءه وصفاته. لحد الآن فإن الزوهار وابن عربي تجمعهما رؤية مشتركة تامة. يبلغ عدد الصفات في القابال عشر صفات تمثل الرموز الحقيقية للوجود الإلهي، وتطلق عليها اسم سيفيروت، وهي بمثابة «**مستويات متراتبة تتحرك داخلها الحياة الإلهية**» المرجع نفسه، ص. 244. لكنها تصدر داخل الله نفسه، فهي «**مراحل مختلفة متنوعة داخل التجلي الإلهي**» نفس المرجع، ص 255، أي أسماء الله الأساسية. وتكون السيفيروت في مجموعها الاسم الأكبر أو الأعظم. لا يتعلق الأمر بعناصر سلبية وساكنة بل بقوى تنتقل حركيتها من خلال الخلق: «**كل الأشياء المخلوقة التي توجد في العالم لا وجود لها إلا من حيث أنها مكمن قوة السيفيروت وموطن حركتها**» نفس المرجع، ص. 230.

لا شك أن شوليم محق عندما يشير إلى الفرق بين السيفيروت والصفات عند اللاهوتيين التجريديين من جهة وبين السيفيروت و «**الأقانيم التي جعلها أفلوطين، في مذهبه عن الفيض، برزخا بين المطلق والعالم الظاهري**» نفس المرجع، 240.

يحدد أفلوطين الأقانيم في إثنين : العقل والروح، لكن عندما يكتب شوليم أن «**السيفيروت ينير بعضها بعضا فهي ليست ساكنة**»، فهو يشير بالضبط إلى المميزات الأساسية للأفكار التي تكمن، حسب أفلوطين، في العقل، رغم أنه لا يمكن اختزال هذه الأفكار في عشر. ربما ينبغي علينا ألا نتوقف كثيرا عند الطابع التحديدي لهذا الرقم الذي تمت صياغته انطلاقا من عدة كلمات داخل الكتاب المقدس كما هو الأمر بالنسبة للحكمة، العقل و المعرفة كما نجدها في

كتاب الأمثال 3، 19 : «**الرب بالحكمة أسس الأرض. أثبت السموات بالفهم. بعلمه انشقت اللجج وتقطر السحاب ندى**». نجد الكلمات نفسها في سفر الخروج: «**وملأته من روح الله بالحكمة والفهم والمعرفة وكل صنعة**» 31، 3، وفي كتاب الملوك الأول 1، 7، 14

يتم الحديث عن هبة الله للإنسان، هبة تتمثل في خصائص موافقة لصفاته وتحيل عليها. لهذا السبب فإن السيفيروت، حسب شوليم، «**هي أسماء خالقة أودعها الله في العالم، وهي الأسماء التي سمى بها نفسه**» نفس المرجع، ص. 131. لاحقا، إذا كان لكل كائن فردي، داخل الفكر الأفلوطيني، من حيث هو، جذور في العالم المعقول (أي عالم السيفيروت هنا)، إلا أنه لا يمكننا أن ننفي التشابه في مصدر الإلهام في تصور الفيلسوف وتصور الكاتب الصوفي والباطني للزوهار، هذا التشابه يتجاوز الاختلافات العديدة الناتجة عن المسافة الفاصلة بين تفكير عقلاني محض واهتمام ديني مرتبط بتدبر نصوص الوحي.

ثمة علاقة وثيقة بين فكر ابن عربي والفكر القابالي في الزوهار فكلاهما يستمد من مصدر فلسفي ومن مصدر حي وهو الوحي. يتجلى الله الأحد المطلق، والذي يتجاوز كل وصف وكل عبارة، أولا في أسماءه: الأسماء الحسنى: 7، 180-17، 110 - 8،20. ثم يتجلى بصفاته، وأخيرا بأفعاله في الخلق. وتعد أسماء الله موجودات حقيقية تتضرع إلى الله أن يمنحها «مسميات»، وكل اسم «رئيس» يأمر ويوجه ويحتاج إلى مرؤوس يوجهه. ثم تصبح الأسماء «شفعاء» يحددون وجود المخلوقات ومعانيها. كل إنسان إذن ينضوي تحت سلطة اسم هو له مسمى.

سنكتفي هنا بجانب مهم من مذهب الزوهار ومذهب ابن عربي. في كليهما يعتبر الإنسان في كماله وامتلائه الإنساني تجليا لله. هذا الكائن المثالي هو ما يعرف بآدم كادمون âdâm Qadmôn أي الإنسان المرتبط بالأصل، والإنسان الكامل الذي كرس له الجيلاني، أحد تلامذة ابن عربي، كتابا مفصلا. بالفعل فإن الإنسان عالم صغير، وهو في تكوينه نموذج مصغر للكون. وفضلا عن ذلك فإن الفرد الإنساني، المالك لهبة العقل والمسترشد بالوحي، يمكن أن يجد في

نفسه وذاته قيمته كصورة لله وأن يرى أن كل الكائنات الخاصة هي، مثله، صور جزئية، كما يمكنه أن يجمع في تجربته الروحية كل الصور في صورة واحدة ويسير قدما في المعرفة الحميمية والمباشرة لله. هنا يتحدث ابن عربي عن ثلاث معاني للسفر : السفر عن الله، أي الخلق الذي جعل المخلوقات تندرج في الحدوث والصيرورة بعيدا عن الله، ثم السفر إلى الله حيث يسترجع الإنسان كل معاني الصور التي تملأ العالم، وأخيرا السفر في الله، سفر لا نهاية له، حيث يشرك الإنسان في التجلي اللامتناهي للجوهر الإلهي فيعي أن الله «معه». وقد تدبر ابن عربي كثيرا مفهوم المعية هذا. لا يمكن الإشارة إلى الله في حد ذاته إلا بضمير الغائب: «الهو». ولكن من حيث هو «مع»، فهو يقول أنا ويرد المخلوق، عندما ينفي الأغيار، «أنت». يقول الله في القرآن ﴿لا إله إلا هو﴾ 2، 163. ولكنه يقول أيضا ﴿لا إله إلا أنا﴾، 16، 12، 20، 14، و من بطن الحوت يتضرع يونس قائلا ﴿لا إله إلا أنت﴾، 21، 87.

هكذا يسمي الله نفسه بالضمائر الثلاث أنا، أنت، هو. وكما هو الحال بالنسبة «للأنا» فإن الله هو «أنا» بالنسبة ل»لأنت». لأنه يقول «أنا» فإنه يمكننا أن نخاطبه ب»الأنت»، ويحدثنا بصفتنا مخاطبيه أي بصيغة المخاطب. بمعنى آخر فنحن مع الله، وسفرنا في الله، لأن الله معنا. لكن القرآن يؤكد كذلك أنه «لا إله إلا الله»، فاسم الله يتضمن إذن قطبين: الهو والأنا، قطب موجه نحو الجوهر وآخر موجه نحو المخلوق. وبما أن «الله» هو الاسم الأعظم الذي يعكس فيه كل اسم الأسماء الأخرى، ولأنه يشكل وحدتها فإنه يمكننا أن نقول أن الانتقال من السفر إلى الله إلى السفر في الله يتحقق فيه وبه. تجدر الإشارة هنا أن اسم«الله» يلعب دور العقل الأفلوطيني وأن الأسماء التي يتضمنها في وحدته لها دور الأفكار العليا التي هي مرآة لبعضها البعض.

يحتوى الزوهار على تأملات تذهب في نفس الاتجاه. هكذا يشير ج شوليم إلى نظرية مماثلة بل مطابقة حول الضمائر. يقول : **«عندما يأتي الله، في الأعماق الأكثر خفاء لتجلياته، ليشرع، إن أمكننا قول ذلك، في عملية الخلق، فعندها يحمل اسم «الهو». ويحمل ضمير «الأنت» في التمضهر التام لكينونته، رحمته وحبه حيث يصبح «الهو» قابلا للمعرفة بمنطق القلب**

فيصبح موضوعا للتعبير ثم يصبح ا»لأنت». لكن الله، في تجليه الأعظم، حيث يجد امتلاء كينونته تعبيره في آخر صفاته، تلك التي يندرج فيها كل شيء، هنا الله يأخذ اسم ضمير المتكلم. «أنا». إنها مرحلة التشخص الحقيقية حيث أن الله، بصفته ضميرا، يخاطب نفسه ب» أنا». هذا الأنا الإلهي هو ما يعبر عنه القاباليون الإشراقيون ب شخينا Shᵉkʰînâ، أي حضور ومثولية الله في كل الخلق. إنها النقطة التي يعي فيها الإنسان حضور الله عندما يحقق ويبلغ الفهم الأكثر عمقا لذاته» : «المذاهب الكبرى». أهمية هذا النص أساسية. نشير إلى أن الكلمة العبرية التي تعني حضور الله نجد لها مقابلا في العربية، ألا وهي السكينة التي يعرفها الجرجاني في «كتاب التعريفات» بأنها **«ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن، وهو مبادي عين اليقين»**. يبقى أن السكينة هي حالة قلبية نابعة من الحضرة الإلهية، واشتقت كلمة الحضرة من مصدر يعني حالة السكون وفعل السكن، في حين أن الشيخينا هي حضور الله ذاته في العالم كما في الإنسان.

تماثل المصطلحات في التصوف اليهودي والمسيحي

من المثير للاهتمام مقارنة المفردات التي يستعملها المتصوفة اليهود والمسلمين ذوو التوجه الإشراقي. سنقوم بهذه المقارنة انطلاقا من القابالا ومعتمدين على كتاب إرنست مولر : «مذهب الزوهار». لنلحظ كيف يعرض مجموع السيفيروت. ففي الأعالي الأكثر حجبا، تلك التي لا يمكن التعبير عنها، توجد السيفيروت الأكثر سموا، التاج كامتداد للإين صوف وأحيانا تتماهى معها. في الطرف الآخر يوجد عالم البشر Malkʰûtʰ، وبينهما تتراتب عدد من المستويات. في المستوى الأول تأتي الحكمة والعقل في حين يشمل المستوى الثاني الحب : هسيد Heśedʰ، العظمة Gᵉdʰullâ والعدل dîn أو الجبروت Gᵉbʰûrâ، الجلال، تيفيريت Tipʰeretʰ أو الرحمة Rahămîm التي يتحقق فيها التناغم بين كل السيفيروت. وفي المستوى الثالث يوجد الثبات في الوجود nesah والجمال، هود Hôdʰ، أما في المستوى الرابع يوجد الأساس ايسود Yᵉsôdʰ.

كثيرا ما يتم تمثيل كل هذه العناصر في صورة شجرة أصلها في التاج ثم تتفتح عبر إزهار الملكوت. يشكل السيفيروت الكامن في العالم الأساس الأسمى لقابلية تلقي الروح ولكل تلقي وتصور للروح. ويشير مولر إلى أن اسم العظمة والقوة والجلال والثبات (نيساه)، و الجمال، تجتمع في سورة واحدة من التوراة: ﴿**لك يا رب العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد لأن لك كل ما في السماء والأرض لك يا رب الملك**﴾. الأسفار التاريخية، أخبار الأيام الأول 29،11. بعد هذا المقطع نقرأ مقطعا آخر: «**لك يا رب الملك وقد ارتفعت رأسا على الجميع**».لا يجب أن نخلط هنا بين هذا اللفظ ومعنى المملكة royaume. يميز الإسلام هنا بين الملك والمملكة، فلله الملك. تكتسي تتمة هذا النص أهمية بالغة حيث يشرك الله المخلوقات في صفاته: «**والغنى والكرامة من لدنك وأنت تتسلط على الجميع وبيدك القوة والجبروت وبيدك تعظيم وتشديد الجميع**» 29،12.

أخيرا يربط مولر أسماء السيفيروت في الكتاب المقدس بأسماء الله التي نعثر عليها في مواضع مختلفة من الكتاب المقدس. يمكن أن نجد تقاربا بين التاج couronne واسم أهيه: «**فقال الله لموسى أهيه الذي أهيه. وقال هكذا تقول لبني اسرائيل أهيه أرسلني إليكم**». الخروج 3،14. يتم ربط يهفيه بالعقل، إلوهيم بالجلال سابوث[30] بالثبات والجمال اللذان لا ينفصلان، بين شاداي Shaddai والأساس، بين أدوناي (سيدي ومولاي) ومملكة البشر.

من البديهي أنه من غير الممكن أن نجد عند ابن عربي نسقا موازيا تماما لهذا التصور، بل إن مذاهب القابالا المختلفة لا تقدم صورا متطابقة عن السيفيروت. وفضلا عن ذلك فإن المضامين التي تشير إليها أسماء متناظرة أو متطابقة من حيث المصدر اللغوي لا تحيل إلى نفس المستوى ولا تقوم بنفس الوظيفة. وقد لاحظنا ذلك مثلا فيما يخص العلاقة بين شيخينا وسكينة، ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لكلمة حوخمة hok^{h}mâ وحكمة. إذ لا تكتسي الحكمة في الفكر

30-Sabaoth : صيغة الجمع لكلمة sâbâ التي تعني «سيد الجيوش «أي الجيوش السماوية أو الملائكة والكواكب. المترجم.

الإسلامي نفس الأهمية التي تكتسيها في الفكر اليهودي، فالقرآن لا يتضمن نصوصا مثل الأسفار الحكمية. تعنى كلمة الحكمة هبة يمنحها الله للأنبياء ولمن يشاء، وهي كلمة ترقى لمرتبة الكتب المنزلة ومختلف آيات الله. إذا كان الله يوصف باستمرار بكونه «الحكيم» إلا أنه ليس هناك قول صريح بأن الحكمة توجد بجنب الله. لكن ابن عربي يقول أن لله حكمة أودعها في موجوداته ولا يراها أحد غيره. وهو يتحدث عن الحكمة الإلهية في العالم، في حركة الأفلاك وفي كل حركة إذ لا شيء يحدث عبثا وهباء. لكن الموطن الخفي للحكمة هو الإنسان نفسه وعليه أن يكتشفها، ليس بعين الجسد بل بكشف يأتي من الله. في التصوف اليهودي أيضا تمثل الحكمة البعد الأساسي للتوراة الأصلية والنور الأول. ويختزن بهاء الصوفيا أو الحكمة كل أشكال الكنه أو الجوهر التي يجعل منها «النور الساطع»، الذي يشرق ويشع، لكن بعض القاباليين يذهب إلى أن أور بحير Ôrbâhir ليست هي الحكمة بل هي بينا bînâ أو تيفيريث .

مهما تكن التباينات النسبية بين المذاهب فإنه يمكننا أن نخلص إلى وجود تماثل مؤكد بين الخكمة والحكمة في التصور الصوفي اليهودي والإسلامي. يمكن أيضا مقارنة جيدولا (العظمة) بالجلال في القرآن: ﴿وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾. ونجد مقابلا للبهاء في صفة الجمال. في حقيقة الأمر فإن هذا الاسم لم يقترن بالله في القرآن، لكن متصوفة مدرسة ابن عربي يربطون بين الجلال والجمال كما يمكن أن نرى ذلك في مقطع من كتاب «الإنسان الكامل» للجيلاني:

«اعلم أن جلال الله تعالى عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه على الإجمال. ،أما على التفصيل، فإن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء، وكل جمال له فإنه حيث يشتد ظهوره يسمى جلالا، كما أن كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا، ومن هنا قال من قال : إن لكل جمال جلالا، ولكل جلال جمالا، وإنما بأيدي الخلق، أي لا يظهر لهم من جمال الله تعالى إلا جمال الجلال أو جلال الجمال،أما الجمال المطلق والجلال فإنه لا يكون هوده إلا لله وحده»[31]

31- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر للجيلي، ص. 90، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1997. المترجم .

كما هو الأمر بالنسبة لشجرة السيفيروت، فإن العلاقة بين الجلال والجمال تسمح بالانتقال من المطلق إلى الخلق من خلال الأسماء والصفات. نذكر هنا النص القرآني: ﴿لله الأسماء الحسنى﴾ مستعملا كلمة ذات مصدر مختلف: «الحسن»، وهي كلمة نجدها أيضا في قوله «**وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه حسن مآب**». يمثل الحسن مرادفا تقريبيا لكلمة الجمال. من جهة أخرى فإن هناك تقابلا تاما بين الكلمة العبرية و الكلمة العربية للتعبير عن القدرة الإلهية. من جهة جيبورا Geb^hûrâ ومن جهة أخرى الجبروت. يرتبط الجبروت دوما بالملكوت، وهو يعني القدرة المطلقة لله القاهر في حين أن الملكوت يعني الملك الإلهي وهو قريب المعنى من الكلمة العبرية مملكة وليس ملكوث، ومن «الملك» باللغة العربية.

يتحدث القرآن عن الملكوت في الآية ﴿ملكوت السماوات والأرض» أو ﴿سبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾23، 88، أما كلمة الجبروت فلا ذكر لها إلا في الحديث: «**سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة**». حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي والترمذي.

وتتنوع العلاقة بين هاتين الكلمتين كما تتنوع المضامين المقترنة بهما باختلاف الأنساق الفكرية. بالنسبة لابن عربي فإن الملكوت هو عالم المثال والجبروت هي القوة التي تطبعه في العالم المخلوق المسمى بالملك. يؤكد القرآن غير ما مرة أن ﴿لله ملك السماوات والأرض﴾، وهو كذلك «**مالك الملك**». انطلاقا من هذا يمكننا أن نجزم أن مفهوم الملك في فكر ابن عربي يحتل نفس مكانة الملكوث في الزوهار.

أخيرا تمثل كلمة رحاميم Rahãmîm ترجمة دقيقة للكلمة العربية «الرحمة». يرتبط هذا الاسم في القرآن بنعتين : الرحمان والرحيم التي يوصف بهما الله، ويتم ترجمتهما اتفاقا ب Clément et miséricordieux، وقد كان النعتان موضع نقاش كبير من طرف العلماء. يعتقد ابن عربي وأتباعه أن الله، بوصفه رحمانا، يمنح لكل ممكن وجهه الكامل بفضل حضور كلية أوصافه التي يصدر عنها الوجود. لهذا قاموا بصياغة كلمة الرحمانية التي يمكن أن تشكل مقابلا لكلمة تيفيريت 'Tip^h.cret^h' أي الجلال. على العكس من ذلك فإن الله، بوصفه رحيما، يمنح الكمالات الروحانية أو المعنوية، مثل المعرفة، لمن يؤمن بوحدانيته. من هنا

فإن الرحمانية هي العناية الإلهية الخالقة والساهرة على تناغم ونضام العالم، في حين أن الرحمة، كصفة للرحيم، هي العناية الإلهية الخاصة بالإنسان والتي تمده بالخلاص.

لقد وضعنا جانبا الأبعاد الغنوصية لهذه المذاهب، وحاولنا أن نوضح أنها تسعى كلها إلى أن تثبت أنه يوجد في الله ثمة فيض للجوهر لا يشكل فقط مصدر خلق العالم والإنسان بل يحل بهما ويمدهما بنور إلهي ينعكس فيهما. يعد هذا الأمر حقيقيا خصوصا بالنسبة للإنسان الذي خلق قادرا أن يكتشف نفسه، مستعينا بالرب، كمرآة أو كصورة لله. هذا هو بالضبط أساس التجربة الصوفية.

القديس أوغسطين والقديس بولس

عندما نعرج على المسيحية فإن فكر القديس أوغسطين هو الأكثر حضورا، ونعلم مدى تأثيره على التصوف المسيحي. نعرف جيدا المقطع الشهير في كتابه «الإعترافات» 7، 9-13 حين يتوجه إلى الله فيقول : «**في البدء حاولت أن أبين لنفسي كم أنت قاهر للجبارين وكم أنت رحيم بالضعفاء، كم هي عظيمة رحمتك بالناس فتتراءى من خلال التواضع، وحين تحولت كلمتك لجسد وسكنت في البشر.(والكلمة صار جسدا وحلّ بيننا ورأينا مجده مجدا كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا) بشارة الرسول يوحنا 1، 14، لقد زودتني، عبر شخص يملأه الغرور، ببعض كتب الأفلاطونيين المترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، حيث قرأت، ليس بالمعنى الحرفي ولكنه هو المعنى نفسه، بأنه يمكننا أن نقتنع، لأسباب عديدة، «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله.» (بشارة الرسول يوحنا ،1،1)**». يستشهد القديس أوغسطين هنا بالجزء الأول من مقدمة الرسول يوحنا ولا يفوته أن يدرج هذه الفكرة : «**رغم أن روح الإنسان تشهد بالنور إلا أنها ليست النور نفسه .الكلمة، أي اله نفسه، هي النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان يأتي للعالم**». ثم ينهي كلامه قائلا: «**لكنني لم أجد في هذه الكتب أن الكلمة صارت جسدا وحلت بيننا**». في موضع آخر يتطرق القديس لهذا التعارض بين المعطى الفلسفي

والمعطى الديني المحض الذي لا سبيل إليه إلا من خلال الوحي ولا يمكن تلقيه إلا بالإيمان. يقول في7، 17: «**قبل كل الأزمنة وفوق كل الأمكنة يبقى ثابتا ابنك الوحيد الذي هو مثلك في الخلود، كون الأرواح تستمد شيئا من امتلاءه كي تصبح مغتبطة و سعيدة، كون هذه الأرواح تتجدد من خلال مشاركتها في هذه الحكمة، التي تبقى في ذاتها، كي تتحلى بدورها بالحكمة. كل هذا نجده في تلك الكتب. ولكن عندما نصبح في الزمان و يموت ابن الله من أجل العصاة، وأنك لم تنقذ ابنك الوحيد وضحيت به من أجلنا، فذلك شيء لا أثر له في تلك الكتب** ».

مما لا شك فيه أن أوغسطين يشير إلى الأقنوم الثاني ويؤوله بمعنى مسيحي. تحتل كلمة الله نفس موقع العقل عند أفلوطين وربما اللوغوس عند فيلون. تتم ولادة الابن الوحيد داخل الله نفسه، فعندما نقول أن الكلمة هي أول المخلوقات فذلك لا يعني أنها مجرد مخلوق سابق عن المخلوقات الأخرى. فهي تشبه، مع بعض الاختلافات، الاسم الأكبر في الإشراق اليهودي والإسلامي. لكن القديس أوغسطين لا يلبث أن يستخرج بذور الغنوصية التي يمكن أن تتضمنها وجهة النضر هذه. لهذا يوضح كيف أن الإطار العقلي للأفلاطونية، حتى عندما يخضع للتعديل، يبقى غير كاف وغير فعال عندما يتعلق الأمر بالحياة الروحية. لم تعد صورة النور، التي نجدها في كل أشكال الأفلاطونية كما في الديانات التوحيدية المنزلة الثلاث، رمزا خالصا يدعم فكرة الفيض أو الصدور. يتحول النور إلى إنسان، وهو ابن الله، الكلمة المتجسدة والتي هو الطريق، الحقيقة والحياة، عندها تكتسي الأمور البساطة والوضوح. تتركز أسماء الله وصفاته، السيفيروت، في المسيح الذي يقوم بوظائفها، الذي يحقق الحضور الإلهي في العالم وفي الإنسان لأنه، كما يقول بولس الرسول في «رسالة إلى أهل غلاطية»: «**مع المسيح صلبت فاحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيّ. فما أحياه الآن في الجسد فإنما أحياه في الإيمان إيمان ابن الله الذي أحبني واسلم نفسه لأجلي**» 2، 20. كل الفيوضات الربانية، التي تكتسي إلى حد ما صبغة الغنوصية، تنتهي كلها إلى المسيح وحده: «**الذي هو صورة الله غير المنظور بكر كل خليقة**» : رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي 1، 15.

كانت الحاجة دوما إلى وساطة بين المطلق الإلهي والنسبي المخلوقي، لكن لا يوجد الآن إلا وسيط واحد ،«**فانه فيه خلق الكل ما في السموات وما على الأرض ما يرى وما لا يرى سواء كان عروشا أم سيادات أم رياسات أم سلاطين. الكل به وله قد خلق**»، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي 1، 16. من هنا فإن الملائكة لا تشكل طبقات وسيطة خلافا لما نجده في علم الملائكة الإشراقي، بل إن الملائكة كائنات خاضعة للمسيح مثل باقي المخلوقات. كثيرة هي نصوص الرسول بولس التي توضح مركزية المسيح التي هي مركزية الواحد أو مركزية توحيدية. سنستشهد هنا بمقطعين يحتويان على الكثير من الكلمات التي تجد مصدرها في الكتاب المقدس، والتي بنى عليها «الزوهار» صروحه (قصوره العلوية) السماوية، لكنها تحيل هنا إلى المسيح وحده. النص الأول مقتطف من رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس 4، 6 والذي يتحدث فيه عن مجد المسيح الذي هو صورة الله التي تشرق في الإنجيل: «**لان الله الذي قال أن يشرق نور من ظلمة هو الذي أشرق في قلوبنا لإنارة معرفة مجد الله في وجه يسوع المسيح**». أما النص الثاني فهو مقتطف من «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس» 1، 4-5، 7-10 : «**كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم لنكون قديسين وبلا لوم قدامه في المحبة اذ سبق فعيّننا للتبني بيسوع المسيح لنفسه حسب مسرة مشيئته الذي فيه لنا الفداء بدمه غفران الخطايا حسب غنى نعمته التي اجزلها لنا بكل حكمة وفطنة**»

الحب والنعمة تذكراننا ب هيسيد العبرية، بالحكمة (الخوكمة والعقل) وب بينا bînâ. ولكن كل هذه الكلمات لا تعبر عن مفهوم المسيح إلا بطريقة نسبية. لا شك أنه ثمة تماثل بينهما لكن العناصر التي يمكن مقارنتها تبقى منضمة بطريقة مختلفة، لكن لا يمكننا أن ننفي أنه تجمعها وشائج حقيقية.

قيمة التواضع والتذلل

هناك فكرة أساسية لا نجدها عند أفلوطين ويشير إليها القديس أوغسطين، ألا وهي القيمة الأنطولوجية للتواضع. لا وجود حقيقي للإنسان أمام الله إلا

بالتواضع وفيه، كل الصوفية الموحدين أكدوا على هذه النقطة الأساسية. من المؤكد أننا نجد في كل مكان تصورات عن التواضع ذات بعد أخلاقي محض حيث يصبح التواضع في علاقة تضاد مع الغرور. يكمن خطر هذه التصورات في كونها تؤدي إلى احتقار غير مبرر للذات، هذا الإحتقار يتحول إلى صورة معكوسة للغرور، ما دام أن القيم الأخلاقية تخضع لهذا الالتباس، لكن التواضع الصوفي شيء آخر تماما.

في كتابه عن الحسيدية يستعرض مارتن بوبر[32] مذهبا مهما وهو البعل شيم Ba3al Shem الذي يرى أن الغلو في التذلل والتصاغر ونسيان الكرامة البشرية هو نوع غير خالص من التواضع. أن يكون المرء متواضعا هو أن يشعر بالآخرين كما يشعر بنفسه ويشعر بنفسه داخل الآخرين. يتمثل الغرور في «الاعتراض»: **«عندما يسكن الإنسان في ذاته كما في عدم، لا يحصره أي شيء آخر، يصبح بلا حدود فيغدق عليه الله من مجده...لا يعني التواضع هنا فضيلة إرادية وممارسة بل هو ليس إلا وجودا داخليا، ليس فيه أي إكراه أو أي مجهود للسيطرة على الذات أو تحديدها. مثل نضرة الطفل، ليس فيه مواربة، بسيط هو ككلمات طفل»** 160. لا نجد خطابا بمثل هذا الوضوح في التصوف الإسلامي. لكن التواضع كوضع وجودي أمر يؤكده الحديث النبوي: عن علقمة عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **« لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء»** رواه البخاري. الإيمان هنا يستلزم التواضع، ويشير القشيري إلى أن القيمة العالية مكمنها التواضع فمن طلبها في الكبر فلا سبيل له إليها. ويقول إبراهيم بن شيبان: **«الشرف في التواضع والعز في التقوى»**. والحال أن الشرف بالنسبة للعرب يقترن بالوجود الشخصي وليس مجرد فضيلة أو خلق.

32- يُعتبَر مارتن بوبر Martin Buber من أهم الفلاسفة الوجوديين والروحانيين الإنسانيين اليهود في القرن العشرين. ولد بالنمسا سنة 1878 وتوفي عام 1965 بالقدس. انتسب للحركة الصهيونية لكن مقاربته لها كانت روحية لذلك دعى لوطن واحد يجمع اليهود والعرب. انخرط في حركة الحصيديم أو الحصيدية (الأتقياء). ترك الصهيونية وتوجه لدراسات الفلسفية، تأثر بكيركجارد ونيتشه. من أهم مؤلفاته «الأنا والأنت» Ich und Du حيث صاغ فلسفة وجودية حوارية تركز على مفهوم الوجود المعقد من خلال التفاعل مع المحيط ومع الآخرين، من خلال التلاقي و الحوار. ركز على رؤية للحصيدية حيث تصبح الألوهية مرافقة للإنسان وحيث التدين الحقيقي يتجاوز العقائد. المترجم

لكن مع المسيحية ومركزية المسيح، ستكتسي قيمة التواضع، كما يرى القديس أوغسطين، أهمية بارزة. بالفعل فإن المسيح يصبح هو المثال الحي للتواضع كما يمكن أن نقرأ ذلك في تعاليم القديس بولس :

«فليكن فيكم هذا الفكر الذي في المسيح يسوع أيضا الذي اذ كان في صورة الله لم يحسب خلسة أن يكون معادلا للّه لكنه أخلى نفسه آخذا صورة عبد صائرا في شبه الناس» رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي 2،5-7

ما ذا يعني الطابع النموذجي لتجسد المسيح بالنسبة لطبيعة التواضع ؟ يملك المسيح بطبيعته الوجود الإلهي لكنه تخلى عن عظمته وتذلل حتى اكتسب شكلا إنسانيا كي ينقذ البشر.

لكن من جهة الإنسان فإنه تملك لا أساس له أن يتمسك المرء بوجوده كما لو كان ملكه الخاص ويتباهى به كما لو كان هو والرب الذي إليه يتوجه الحمد. إن الإنسان، جسدا وروحا، هو ملك لله وعليه أن يعترف بهذا الانتماء من خلال سعيه أن يتخلى عن وهم الامتلاك الذي يحرص عليه بغير وجه حق. ولكن في حين يتخلى المسيح عن عظمته الإلهية كي يجعل في نفسه مكانا للناسوت الذي يتحمل مسؤوليته، وجب على الإنسان أن يتخلى عن غرور و عجب أناه كي يدخل في رعاية المسيح من خلال تبني الأب. يتضح هذا جليا من خلال نصوص القديس بولس التي ذكرناها آنفا، ويمكننا أن نستشهد أيضا بنص مقتطف من رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس 2،4-10 :

«الله الذي هو غني في الرحمة من أجل محبته الكثيرة التي احبنا بها ونحن أموات بالخطايا أحيانا مع المسيح. بالنعمة انتم مخلّصون. وأقامنا معه وأجلسنا معه في السماويات، في المسيح يسوع ليظهر في الدهور الآتية غنى نعمته الفائق باللطف علينا في المسيح يسوع.

لأنكم بالنعمة مخلّصون بالإيمان وذلك ليس منكم. هو عطية الله. ليس من أعمال كي لا يفتخر احد لأننا نحن عمله مخلوقين في المسيح يسوع لأعمال صالحة قد سبق الله فأعدها لكي نسلك فيها»

نفهم من هذا أن كل إنسان يحقق وجوده الحقيقي، كما هي مشيئة الرب، من خلال المسيح، وهو ما يشبه إلى حد ما، عند أفلوطين، الفرد الذي يكتشف

الطابع المعقول لأناه في العقل. لا داعي هنا للإلحاح على الاختلافات البينة والتي قام القديس أوغسطين بتوضيحها.

جدلية الامتلاء والخواء

لكننا نكتشف في مذهب الرسول بولس حول المسيح نمطا من الجدلية الوجودية للخواء والامتلاء إذ يؤكد أنه «**فيه سرّ للأب أن يحل كل الملء**»، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي 1، 19. ما هو كنه هذا الامتلاءأو الملء؟ قد نعتقد بدءا أنه هو كل الموجودات التي خلقت فيه، به وله. يزكي السياق مثل هذا التأويل : «**وأن يصالح به الكل لنفسه عاملا الصلح بدم صليبه بواسطته سواء كان ما على الأرض أم ما في السموات**». نفس المرجع 1، 20، فالابن هو من يحمل على كاهله كل المخلوقات. لكن القديس بولس يستطرد قائلا: «**لكي تتعزى قلوبهم مقترنة في المحبة لكل غنى يقين الفهم لمعرفة سرّ الله الآب والمسيح المذّخر فيه جميع كنوز الحكمة والعلم**» نفس المرجع : 2 ،2 - 3

يتعلق الأمر إذن بامتلاء الصفات الإلهية. هذا التفسير الثاني، الذي لا يلغى الأول، يبدو بالنسبة لنا أكثر إقناعا. لقد قام المسيح بالتخلية في نفسه مع الاحتفاظ بامتلاء الألوهية أو اللاهوت.لأنه إله فبإمكانه أن يحقق تقابل المتناقضات الذي تحدث عنه كل اللاهوتيين. لكن ما يحتل المقام الأول ليس هو الإشكال الفلسفي لاتحاد الذات الإلهية بشخصية إنسانية، بل إن سر تجسد المسيح يكتسي بالنسبة للصوفية المسيحيين معنى ذا بعد آخر تماما. إن تجسد المسيح هو ما يجعل ممكنا الحياة الصوفية بل هو أساسها، فقد حقق المسيح ما يدعو الناس أنفسهم أن يحققوه في داخله. هذا مما يجعل من الإتحاد الذي يسميه اللاهوتيون ب «الإتحاد الأقنومي»، أي اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح، نموذجا لكل اتحاد صوفي. تتفق كل الشخصيات الروحانية في الديانات التوحيدية الثلاث أنه ليس بمقدور الإنسان أن يحقق مثل هذه الوحدة بفضل جهوده وحده أو أن يدخل في الألوهية فقط اعتمادا على إرادته الحرة. بل إن مثل هذا الإدعاء قد يكون عجبا مدنسا. حتى في الأساطير الوثنية تعرض العمالقة (التيتان) الذين حاولوا تسلق السماء للصعق من طرف تزوس. يجب أن تأتي المبادرة إذن من الله.

في المسيحية يقدرالله على الناس أن يتحدوا بالله من خلال المسيح وذلك لعظمة رحمته وحبه وفضله. في اليهودية يتحقق هذا الحب في إسرائيل، شعب الله، بينما يمنح الله فضله وعونه لمن يشاء. لكن يبقى في الحالات الثلاث أن هذا الله الحفي بالإنسان والراعي له لا يمكن أن يختزل كلية في الوجود المطلق، المنعزل في ذاته، أو للأحد المتعالي، الذي لا سبيل إليه ولا يمكن التعبير عنه. إذا كان الله في تعاليه المطلق عدما بالنسبة لنا وإذا كنا في بؤسنا الوجودي أو الأنطولوجي مجرد عدم بالنسبة له، فكيف يمكن تصور إمكانية اتحاد بيننا وبينه؟ وما عسانا ننتظر من زهد يكرس وجودنا في هذا العدم؟

يتحول التواضع إلى شكل حقيقي للحياة، إنه لا يعني أن يحتقر المرء نفسه ويعتبرها دنيئة، مما يعني إساءة لله نفسه، أو أن يرضى ويسر بفناء وهمي، فالإنسان ليس مجرد لا شيء ما دام أن الله خلقه وفضله على كل مخلوقاته كما تعلمنا ذلك كل الكتب المقدسة. إن التواضع الحق هو أن يشعر الإنسان بعمق أنه لا شيء في حد ذاته، أنه لا وجود له في ذاته ولذاته، ولكن الوجود الحق في الله، بالله ولله. لا شك أن الإنسان، بدون الله، ليس شيئا، لذا فإنه عندما ينغمس المرء في الزهد وتجربة الفناء فإنه لا يتقرب من الله، بل على العكس من ذلك، فإنه يبتعد عنه. أن يكون الإنسان متواضعا هو أن يرتبط في فناءه بامتلاء الله، والمتصوف هو من يعيش تجربة هذه المشاركة، لذا فإنه عندما يتحد بالله يستمر في كونه مخلوقا، وهكذا يتم تفادي منزلق وحدة الوجود. بالنسبة للمسيحي، كما وضح ذلك القديس أوغسطين، فإن حياة التواضع تتأسس قي المسيح الذي يمتلأ بالله والذي تخلى عن العظمة الإلهية كي يكتسي طبيعة إنسانية، فهو يجمع بين ما يبدو من الناحية المنطقية متناقضا، الامتلاء والخواء. مهما يكن الأمر فإن كل أشكال التصوف التوحيدي منخرطة في هذه الجدلية وتصيغها في شكل تماثلات متقاربة.

الأسفار[33] الصوفية نحو النور

يوجد إذن من يتكفل بكل فرد إنساني، فأساس وجودنا ليس مجموعة من الحوادث المادية التي تنضاف إليها فكرة الإنسان أو التي تتجسد في شكل فرد

33- جمع سفر، رحلة. المترجم

محكوم عليه بالاندثار دونما أن يترك أي أثر. بل إن أنانا الأكثر عمقا يتجذر في اللوغوس إلى ما قبل الأزل والأبد. ويعمل كل نسق على تصور هذا اللوغوس بطريقته ومنحه نفس الدور حسب نضام التماثل الخاص به، لذا فإن إعادة اكتشاف هذا الأنا داخل الكائن الذي يمنحه الوجود ويمده بالبقاء، ذلك هو الغاية من السلوك الصوفي كما تتصوره الديانات التوحيدية الثلاث.

بالنسبة للفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة التي تستوحي منها الديانات تصوراتها، فإن الطريق التي يجب إتباعها ذات اتجاه صاعد، ويتحدث أفلوطين 1، 3، 1 عن ارتقاء مزدوج للروح : الأول شبيه بالارتقاء الذي يصفه أفلاطون في كتابيه المأدبة Le Banquet وفيدر Phèdre، ينطلق من أشياء العالم السفلي، أي أنه سفر من المحسوس إلى المعقول، يحققه **«من قدر عليهم أن يرتقوا في العالم المعقول فيتركون فيه آثارهم حتى يبلغوا منتهى هذا المكان. وتبلغ الرحلة مقصدها عندما يصل الإنسان إلى أسمى درجة للمعقول»**. من المثير للاهتمام أن صورة السفرإلى الله وفي الله التي يستعملها ابن عربي توجد أصلا عند أفلوطين. ما هي هذه القمة التي يجب الارتقاء إليها؟ كما هو الأمر بالنسبة لأفلاطون، هي الخير المطلق، **«يجب إذن الرجوع إلى الخير المطلق الذي تتوق إليه كل روح»** 1، 4، 7.

ترجع الروح إذن لأصلها، **«يجب إذن أن نجعل الروح تعتاد أولا على الأعمال الجميلة ثم الإبداعات الجميلة، ليس كل الإنتاجات الفنية، بل تلك التي يبدعها الأشخاص الخيرون. تأمل بعد ذلك روح من يبدعون الأعمال الجميلة. كيف يمكنك أن تنضر إلى روح ثم ترى جمالها؟ عد إلى نفسك وانظر، إذا لم تر نفسك جميلا فتصرف كنحات يعمل على صنع تمثال جميل، فتراه يقتطع من ذاك الموضع، ينقص من موضع آخر، ثم يصقل ذلك الموضع ويرسم خطا واضحا...حتى يبرز من أنامله وجه جميل داخل التمثال. بالنسبة لنفسك قم بالعمل ذاته، قم بنزع كل ما لا ضرورة له وتعديل كل ما هو ملتو، وأظهر كل ما تغطيه الظلمة واجعله يشع نورا. لا تتوقف عن تشكيل تمثالك حتى يلمع الألق الإلهي للفضيلة أمام عينيك، حتى تتراءى لك بساطة القلب مبنية على أساس مقدس. إذا استطعت أن تكون هكذا**

وأن ترى ذلك، إذا عشت بكل نقاء مع نفسك دونما أي عائق يمنعك أن تكون واحدا، إذا لم يكن معك أي شيء آخر يختلط بك بل أنت في كليتك نور حقيقي... إذا بلغت هذا المبلغ يمكنك آنذاك أن ترى نفسك لأنك تكون قد تحولت إلى نضر ومشاهدة».

مبادرة الله الراعية أو اللطيفة

يكتسي نص أفلوطين هذا أهمية بالغة، فهو يصف إجمالا منهجية الصوفية الموحدين الذي يتحدثون بدورهم عن عملية ارتقاء، إن لم تكن للعالم العقلي، فهي ارتقاء إلى الله، سلوك وطريق إلى الله. يتحدث هؤلاء الصوفية أيضا عن تنقية الروح بالزهد، وهي حياة التزكية و التطهر حسب المصطلح المسيحي. وسيعملون أيضا على إدخال فكرة الجمال الإلهي، والجلال ثم النور الإلهيين. أن يتحول المرء إلى نضرة خالصة داخل التأمل دون أن يكدره أي شيء يدنس العين الروحية، تلك هي الغاية المثلى لهؤلاء الصوفية. لكن هناك اختلافا أساسيا يفصل هؤلاء عن أفلوطين رغم أنهم يستوحون منه، إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، طريقة تعبيرهم: بالنسبة للصوفية فإن هذا السلوك لا يحركه البحث أو المجهود الإنساني، بل هو استجابة لنداء إلهي ويغذيه العون والرحمة الإلهية، ولعل هذا هو الميزة العميقة للإيمان التوحيدي. يعلمنا الكتاب المقدس كيف نتعرف على المبادرة الإلهية. نقرأ في سفر أشعياء. 26، 12 : **«يا رب نجعل لنا سلاما لأنك كل أعمالنا صنعتها لنا»**. يمكننا أن نضع الفلاسفة الخلص أمام هذه اللعنة: **«ويل للحكماء في أعين أنفسهم والفهماء عند ذواتهم»** نفس المرجع 5، 21. بالنسبة للمسيحية يتم التأكيد دوما أن المبادرة الإلهية لا تتوقف، وكتابات يوحنا الرسول واضحة بهذا الشأن : **«بهذا أظهرت محبة الله فينا ان الله قد أرسل ابنه الوحيد إلى العالم لكي نحيا به.**

في هذه هي المحبة ليس إننا نحن أحببنا الله بل انه هو أحبنا وأرسل ابنه كفارة لخطايانا» : رسالة يوحنا الرسول الأولى 1 ،4 ، 9-10.

حتى ما يبدو أنه عطاء حر وكرم من طرف الإنسان يبقى غير ذي أثر وجدوى. عندما قال بطرس للمسيح أنه يمنحه حياته ليفتديه بها، أجابه المسيح : **«أتضع**

نفسك عني. الحق الحق أقول لك لا يصيح الديك حتى تنكرني ثلاث مرات» بشارة يوحنا، 13، 38. يقول القديس جاك : «**كل كرم وإحسان، كل عطية كاملة تأتي من السماء، تنزل من أب الأنوار الذي لا يلحقه التغيير ولا أثر فيه للتقلب**» 1، 17.

من المفيد مقارنة الكلمات التي يحمل فيها أفلوطين الإنسان على تصفية وتزكية حياته مع نص «**تعال أيها الروح القدس**» Veni، Sancte Spiritus في شعائر عيد العنصرة [34]. يقول أفلوطين لتلميذه «**قم بنزع كل ما لا ضرورة له وتعديل كل ما هو ملتو، وأظهر كل ما تغطيه الظلمة واجعله يشع نورا. لا تتوقف عن تشكيل تمثالك حتى يلمع الألق الإلهي للفضيلة أمام عينيك**». على العكس من ذلك و ولكن عبر صور مشابهة، ينشد المسيحيون في ترتيلة نص «**تعال أيها الروح القدس، أنزل من السماء بهاء نورك (...) تعال، نور القلوب (...) اغسل ما تدنس، ارو ما جف وضمد الجراح، لين ما قسا وأدفئ ما تجمد، قوم ما انحرف**». لا يحتاج التقابل بين النصين لأي تعليق.

في الإسلام، رأينا سابقا أن الأحوال يتم اعتبارها عطية خالصة من الله، مستقلة عن كل مجهود بشري. إذا كان الإنسان يحب الله، فذلك لأن الله يحب الإنسان. إذا كان يلتجأ إلى الله تائبا فلأن الله يتوجه إليه أولا. إذا كان يتذكر الله فذلك لأن الله يتذكره أولا. لا شك أنه لا شيء أكثر غرابة بخصوص هذا الموضوع مما كتبه في القرن العاشر المفكر الكبير أبو حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية»: «**وكن لنا وإن لم نكن لأنفسنا لأنك أولى بنا منا**»[35]. بقوله «**كن**

34- Pentecôte : عيد حلول الروح القدس، وتعني العنصرة التجمع والوحدة. كان شعب العهد القديم يحتفل بعيد العنصرة بعد خمسين يوما من الفصح اليهودي أي ذكرى استلام موسى الوصايا في جبل سيناء بعد خمسين يوماً من الفصح. في المسيحية تفصل عشرة أيام بين صعود المسيح والعنصرة حيث لم يبرح التلاميذ أورشليم تنفيذاً لوصية يسوع المسيح حينما قال لهم : «**وها أنا أرسل لكم ما وعد به أبي فأقيموا في مدينة أورشليم إلى أن تلبسوا قوة من الأعالي**» لو 24 : 49 **ولما حضر يوم الخمسين كان الجميع معاً بنفس واحدة فصار بغتة من السماء صوت ريح عاصفة وملأ كل البيت حيث كانوا جالسين وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار واستقرت على كل واحد منهم وامتلأ الجميع من الروح القدس وابتدئوا يتكلمون بألسنة أخرى كما أعطاهم الروح أن ينطقوا**" (أعمال 2 : 1 - 4). خلال العنصرة حل الروح القدس على مجموعة من التلاميذ مع مريم العذراء. المترجم

35- أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، الجزء الأول، تحقيق الدكتورة وداد القاضي، دار الثقافة بيروت، 1973، ص 2 . المترجم.

لنا» يستعمل التوحيدي بصيغة الدعاء فعل الأمر في القول الإلهي الذي يمنح الوجود للمخلوقات. فهو خلقنا لنعبده (56 - 51). لكن لا يمكننا أن نعبده إلا إذا كان لنا. كل شيء يبدو سلبيا أو يتحول إلى سلبية فيما يخص الإنسان : **«فلا ذكر إلا وخانه النسيان ولا عشق إلا وقد شعثه السلو، ولا وجد إلا وقد قدح فيه النقص، ولا فؤاد إلا وقد كدر بالريب ... ولا حال إلا وقد ثبت على الهبوط، ولا عز إلا وقد انتهى إلى الذل»**[36]. ما يحمله الإنسان في داخله ليس إلا عبئا يثقل كاهله ويجعله ينحط بعيدا عن الله، لهذا يقول التوحيدي: **«لأنك أولى منا وإذا خفنا منك فامزج خوفنا منك برجائنا فيك.وإذا غلب علينا يأنحوك،ك فتلقه بالأمل فيك .بشرنا عند توجهنا نحوك، بالوصول إليك»**[37]. الدعاء توجه إلى الله والله هو من يوحي به إلى العبد، به يبلغ الإنسان السكينة لأن به يبلغ فضل الله درجة كبيرة. يقول التوحيدي: **«حققت آمالنا في ذرى دار عزك وصدقت رجاءنا بما أسلفتنا من فضلك، فإنك الجواد إذا لم تسأل فكيف إذا سألت!. والمنعم إذا لم تطالب، فكيف إذا طولبت !»**[38]. نجد مجموعة من الأدعية التي تشير إلى مراحل السلوك إلى الله : **«اللهم فكما ملكتنا فارفق بنا، وإذا رفقت بنا فاعتقنا، وإذا أعتقتنا فاقبلنا، وإذا قبلتنا فكن لنا، وإذا كنت لنا فكن معنا، وإذا كنت معنا فأنت أنت يا ولي الحمد»**[39].

في هذا البحث عن الوجود الحقيقي والنعم التي تتم به فإن الله، في حقيقة الأمر، هو من يعد وييسر كل شيء للإنسان: **«هو ألطف بك منك بنفسك، وهو أصدق لك منك لنفسك، وهو ارأف بك منك بنفسك... هو الذي أرادك قبل أن تريده، هو الذي أجابك قبل أن تدعوه، هو الذي نضر لك قبل أن تسأله»**[40]. بهذه الرعاية الإلهية يمكن ربطها بالمذهب الأفلوطيني حول احتواء الوجود الإلهي على كل معقولات داخل كل فرد. يقول القرآن: **«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا**

36 - نفس المرجع ، ص 14 – 15.
37 - نفس المرجع .
38 - نفس المرجع ، ص. 8
39 - نفس المرجع ، ص. 130
40 - نفس المرجع ، ص. 38

﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾33:72. انطلاقا من هذه الآية يقول التوحيدي: «**ما أسعد من كان في صدره وديعة الله بالإيمان فحفظها حتى لا يسلبها منه أحد! أتدري ما هذه الوديعة؟ هي والله وديعة رفيعة، هي التي سبقت لك منه وأنت بدد في التراب لم تجمعك بعد الصورة، ولم يقع عليك اسم، ولم يعرف لك عين، ولم يدل عليك خبر، ولم يحوك مكان، ولم يصفك عيان، ولم يحطك بيان، ولم يأت عليك أوان. أنت في ملكوت غيب الله ثابت في علم الله، عطل من كل شيء إلا من مشيئة الله ترشح لمعرفته، وتلحض في صفوته، وتؤهل لدعوته. فما أسعدك أيها العبد بهذه العناية القديمة من ربك الكريم الذي نضر إليك قبل أن تنضر لنفسك، وأيدك بما لم تهتد إليه همتك**»[41].

الهدف من البحث الصوفي إذن، بالنسبة للتوحيدي، هو أن نجد في الله الوجود الحقيقي، وهو هدف كل الصوفيين الموحدين. وكلمة الوجود مشتقة من فعل وجد، فأن توجد هو أن يتم إيجادك. بعد أن يصيح من كل قلبه: «**عز مطلوبا وموجودا**»، يكتب التوحيدي: «**إلهنا كيف نطلبك وأنت قبل الطلب موجود؟ أم كيف نجدك وأنت بعد الطلب مفقود؟ لست مفقودا بالعين ولكنك مفقود عن العين. ولست موجودا بالعقل ولكنك موجود للعقل**»[41]. بالفعل عندما يبادر الإنسان إلى البحث عن الله فإن الله يتوارى عن الأعين، وذلك ليس لأن أبصارنا فقدته بعد أن وجدته ولكن الله هو نفسه من يجعل نفسه ذاك الذي لا سبيل للعثور عليه لأن رغبتنا في العثور عليه لا سلطة لها عليه. يسبقنا الله إذن ويكون موجودا قبل أن يبدأ في البحث عنه، بل إننا لا نبحث عنه إلا لأنه كان موجودا أصلا. لا يسعنا هنا إلا أن نتذكر هذه الكلمات لباسكال[42] في «تأملاته» والتي يضعها على لسان المسيح: «**أبشر، ما كنت لتبحث عني لولا**

---

41 - نفس المرجع، ص. 103

42 - Blaise Pascal باسكال، بليز (1623- 1662م): فيزيائي، ورياضي وفيلسوف فرنسي. وُلد باسكال في مدينة كلير مونت فيراند بفرنسا، وقد أظهر نبوغا في الرياضيات منذ أن كان طفلاً. حاول أن يجمع بين العلم والدين. واشتغل في حركة الجانسينية، وفي أواخر عام 1654م دخل ديرًا من أديرة هذه الجماعة في مدينة بورت--رويال. فلسفته الدينية مبنية على فكرة أن هناك حدودًا للحقائق التي يمكن للعقل أن يدركها، لذلك فإن الإيمان القلبي بالمسيحية هو الطريق للرشاد والخلاص، كما أن النعمة الإلهية هي التي تمكن الإنسان من تحقيق الفضيلة. المترجم.

أنك وجدتني». بطبيعة الحال فإن كون باسكال مسيحيا يجعله يفكر انطلاقا من رؤية مبنية على مركزية المسيح، لذا فإن الرعاية الإلهية تظهر بشكل أكثر حياة ووضوحا عندما تبلغ آلام المسيح ذروتها :«**إنك أنت من كنت أفكر فيه وأنا أحتضر، من أجلك أنت سكبت تلك القطرات من دمي**». لا شيء يمكن أن يشكل ضمانا حقيقيا لوجود الإنسان أكثر من معرفته أنه كان موضع فكر المنقذ في لحظة الخلاص نفسها. لكن لنرجع إلى التوحيدي مرة أخيرة حيث يؤكد أن الله يوجد لا كما توجد المخلوقات فهي بحاجة إليه كي يمدها بوجودها، وأنه لا أحد يعثر على الله إلا انطلاقا من الله نفسه لأن فعل العثور نفسه لا وجود له إلا بوجود الله الموجد لكل شيء.لا شك أن هذه الأفكار تعبر بوضوح عن فكرة الرعاية والمبادرة الإلهية. نجد هذه الفكرة في الكتاب المقدس. يقول الله للنبي أرميا : «**قبلما صورتك في البطن عرفتك وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبيا للشعوب**» 1، 5، أسفار الأنبياء. كل هذه النصوص تبين بوضوح أن مختلف هذه التصورات الصوفية، في الديانات التوحيدية الثلاث، تنطلق من نفس المثل الأعلى الروحي الذي يستوحي تعبيره من نمط داخل الفلسفة الأفلوطينية من جهة، ومن جهة أخرى انطلاقا من العقائد الخاصة التي تضفي التنوع على هذه التصورات.

معرفة الشبيه بالشبيه

لا يجب أن ننسى أيضا التأثير الذي يمكن تمارسه على التفكير نظرية قديمة مفادها أن الشبيه لا يمكن أن يعرف إلا بالشبيه. يعبر أفلوطين عن هذه المسلمة بطريقته الخاصة: «**لا يمكن لعين أبدا أن ترى الشمس إذا لم تصبح شبيهة بالشمس، ولا يمكن للروح أن ترى الجمال والحق المطلق إذا لم تكن جميلة. كن إذن في كليتك شبيها بالله إذا أردت أن تتأمل الله والجمال الحق**» نفس المرجع . من هنا فقد شكل اعتبار البعد الجمالي للخلق كتجل لجمال الله نمطا من أنماط التعبير الصوفي، وذلك يفسر أيضا وجود نقاط توازي واضحة بين نمط التصوف الديني وما يسمى بالتصوف النظري أو الفلسفي. بل إن التصوف الفلسفي كان يكتسي عند أفلوطين مشاعر دينية رغم ديانته الوثنية: «**إن الرغبة**

التي تحملنا نحو الجمال المطلق هي أيضا شيء موضع رغبة، لكن بلوغ الجمال الحق يقتصر على من يتطلعون عاليا، من يملكون القدرة على التحول والتخلي عن الرداء الدنيوي. كما أن الذين يتوجهون نحو حرم المعبد يجب أن يتطهروا، ينزعوا ملابسهم القديمة كي يصبحوا بلا أي زخرف». لم يتردد فيلون في استعمال مصطلحات ديانات الأسرار الوثنية Mystères كي يتحدث عن قيم نابعة من الكتاب المقدس، لا غرابة إذن أن الصوفية اليهود، المسيحيين والمسلمين استعانوا باللغة الأفلوطينية كي يعبروا عن تجربة السلوك إلى الله.

بالإضافة لهذا فإن ثمة فكرة في النص الأخير الذي سقناه لقيت اهتماما بالغا من طرف الصوفية، وهي أن الروح يجب أن تكون موحدة كي تستطيع أن تتجه إلى الله. يوجد دائما حجاب بيننا وبين أنفسنا، بين الطريقة التي نعي بها ذواتنا من خلال المشاعر المتعددة التي تتجاذبنا في كل صوب، وعمق وجودنا الحقيقي الذي يجب أن يكون واحدا كما هو الأمر بالنسبة لكل وجود حق. ذلك هو معنى «القلب السليم» أو بساطة القلب، سوفروسوني باليونانية sôphrosunè، أي حالة القلب الذي حافظ على نقاءه وبراءته الأصليين، بمنأى عن كل تدنيس أو إفساد. ويرتبط مقصد بساطة القلب بالصدق والإخلاص الذي ذكرناه عند الصوفية المسلمين.

لكن الصدق بالنسبة للمفكرين الدينيين مرتبط بالتواضع، على الأقل لأن الشخص المغرور يجعل لنفسه قدرا أكثر مما هو عليه. بيد أن قيمة التواضع غائبة تماما في التصورات اليونانية، فنحن نجد معنى هذه الكلمة، كما يفهمها القديس أوغسطين، عند الإنجيليين والقديس بولس، لكن هذه الكلمة تكتسي معنى مختلفا في الأدب غير المسيحي، فهي تعنى وضاعةأو دناءة الأصل. نجد هذا المعنى في نص لأفلوطين حيث يرتبط التواضع بالإنسان السوقي أوالعامي أو إنسان ذي مستوى متوسط، ويوضح أفلوطين أن الإعجاب بالنفس يمكن أن يكون صادرا عن أشخاص جد عاديين.

بالنسبة لأفلاطون فإن التواضع يأخذ معنى الاعتدال أو معنى الشيء «المرتب والمنضم». لا يتعلق الأمر بقيمة التواضع أمام الله كنموذج وجودي. وإذا كانت الآلهة أو الأقدار، في نصوص كتاب المأساة Les tragiques، تعاقب

المتكبرفذلك لأنه يخرق النظام التراتبي للكون. في مأساة إيشيل، عندما عاد أغاممنون منتصرا من معركة طروادة بدأ بالافتخار دونما أن ينسى شكر الآلهة : «**إننا مدينون للآلهة باعتراف خالص لأننا جعلنا من اختطاف هيلين فرصة لانتقام دون حدود**». لا يشعرنا هذا بأي تواضع . لكن عندما أرادت كليمينتستر منه أن يدخل القصر ويطأ بقدمه بساطا أحمر أجابها قائلا : «**إن الآلهة هم من يجب تبجيلهم بهذه الطريقة. إنني أريد أن يتم تبجيلي كإنسان وليس كإله**». فهو يطالب بزهو بوضعه الإنساني، وهذه الإرادة في البقاء في وضعه تعني أيضا تأكيدا للذات أمام الآلهة. يقوم البشر بإظهار الاحترام الواجب للآلهة فتصفى ذمته. يعد هذا شكلا مهذبا من الكبر. كان القديس أوغسطين إذن على حق في تأكيده على التواضع كقيمة دينية غائبة في النماذج اليونانية.

لقد ذكرنا فكرة توحيد الذات، والحال أن أفلوطين يتحدث أيضا عن ارتقاء نحو الأحد موضحا أن الأمر يتعلق بالأحد الحقيقي وليس مجرد وحدة تعدد ولو كانت وحدة الأفكار في العقل. نعود هنا إلى اعتبارات أشرنا إليها بخصوص البعد العقلي للإيمان بإله واحد يتم تصوره بمثابة الأحد المطلق. هل تسمح لنا تجربة التأمل بتجاوز العقل حيث يوجد أنانا المعقول؟ لحد الآن تحدثنا عما يسميه المسيحيون بالحياة التطهرية والحياة الإشراقية، وسنتطرق الآن لسر الحياة الإتحادية بالله.

الحياة الإتحادية

يؤكد أفلاطون في «الجمهورية» أن الخير المطلق يتجاوزالجوهر، أي أنه يتجاوز المعقولات. يتحدث أفلوطين أيضا عن الخير المطلق الذي يتناوله بنفس معنى الأحد : لا شيء يمكن أن نصفه به، «**لا يملك أي شيء، ولأنه لا يملك أي شيء فهو الخير المطلق. إذا ما نحن أضفنا إليه أي شيء كان، جوهرا أو عقلا أو جمالا فإننا نجرده من حقيقة الخير المطلق**» 5،5، 13. «**إذا كان لا يملك شيئا فهو وحيد بمعزل عن كل الأشياء الأخرى**». نضرا لهذا فإن من استطاع أن يرتقي ثم يتحد بالأحد أو بالخير المطلق لن يستطيع التحدث عن هذه التجربة. عند هذا المستوى من التفكر لا يملك الصوفية إلا أن يستخدموا لغة تقريبية وغير ملائمة غالبا ما لا تنقل إلينا مقاصدهم. يكتب أفلوطين نفسه «**إن الصعوبة التي**

نشعر بها في التعبير تجعلنا غير واثقين بما يجب قوله، وذلك لأننا نتحدث عما لا يمكن الحديث عنه» 5، 6. بالفعل، لا يتعلق الأمر بتدبر عقلي أو روحي ولكن كما يقول إميل بريهيير في تاريخ الفلسفة 1، 2، 465 : **«إنه نوع من الاتصال الذي لا يمكن التعبير عنه حيث لا يمكننا حتى الحديث عن ذات عارفة أو موضوع معرفة، حيث هذه الثنائية نفسها ملغاة، حيث الإتحاد كامل»**.

يدخل النموذج الأفلوطيني في تصوره إذن الصوفية الذين يستوحونه للتعبير عن فكرة «الشيء الذي لا يمكن التعبير عنه». نقترب هنا من إشكالية الوجد أو الإنخطاف حيث المتأمل يخرج من نفسه ويجذب خارجا. لكن ما ذا تصبح الذات في الوجد؟ ألا تختفي داخل المطلق حيث لا يمكن لوجودها البقاء كما هو؟ ألا تكون فرديته الشخصية مجرد وهم؟ وهل يمكن فعلا أن تكون مجرد وهم إذا كانت ترتكز على معقول داخل العقل؟ بمعنى ديني، هل يمكن أن يكون هذا الإنسان الذي يكلمه الله وخلقه كي يعبده مسكونا بنزعة الفناء في الله؟ هل من الصحيح أن كمال العبادة في فناء العابد والمعبود؟ هل على التجربة الصوفية الأسمى التي سلك الصوفية التوحيديون نحوها أن تنتهي في نوع من البراهمان[43] الذي يصفه ماسون أورسيل ب «الأشكال المحايدة» أو «القوى المجهولة» أو النرفانا؟[44]. هل تكمن الحقيقة إذن في الهندوسية أو البوذية التي تنفي الإله الشخصي للديانات الوحيانية والتوحيدية الثلاث؟ سؤال بالغ الأهمية يجب علينا معالجته، فهو مرتبط بتهمة الحلول التي كان ضحيتها العديد من

43- البراهمان هو الحقيقة المطلقة في الديانة الهندوسية، وهو صورة من الآلهة الرئيسية الثلاثة في الهندوسية : براهما، فيشنو وشيفا، هذه الصور تجتمع في وحدة البراهمان:
- البراهما هو الروح المبدعة الخالقة التي نبع الكون منها.
- فيشنو هو قوة النظام الذي هو دعامة الكون.
- شيفا هو القوة التي تؤدي لإنهاء تلك الدائرة.

يمثل الأتمان الذات العميقة في داخل كل إنسان. و إذا ما استطاع الإنسان أن يعي ذلك ويتحد بالأتمان فإنه يحقق الموكشا أي التحرر من سلسلة الحياة المتعاقبة. المترجم

44- كلمة سنسكريتية تعني حرفياً «التوقف عن الاضطرام»، أما الكتب البوذية المقدسة فتستعملها بمعنى حالة السعادة الناتجة عن التحرر من التعلق بالرغبات الجسدية والروابط الدنيوية. كما تشير النرفانا لحالة تشبه الفناء حيث ينعدم الشعور بالفردية ويتحقق الإتحاد بنوع من المطلق أو الفناء في الذات العليا، يعيش الإنسان عندها حالة من السكينة والطمأنينة التي لا يشوبها أي ألم، النرفانا نوع من النعيم حيث يتحقق التحرر من الألم عندما يسلك الإنسان طريقا يسمى «الطريق الثماني النبيل». المترجم

الصوفية اليهود، المسيحيين أو المسلمين دونما أن يكون من السهل ولا من الممكن الحسم يقينا في حقيقة الأمر.

بالنسبة لليهود، اكتسبت كلمة ديبيكوت، المشتقة من مصدر معناه «يرتبط، يصل أو يلحق»، دلالة الإتحاد العميق والوثيق بالله. لكن إذا كان ناحمانيد Nahmanide يرى أن الإتحاد يتم مع آخر السيفيروت العشر، فإن عزرا بن سالمون يذهب إلى أن المؤمن يتحد بالعدم. يكتب ج شوليم بهذا الخصوص في كتابه «الميسياوية اليهودية» : **«لا شك أن هذا يشكل اتحادا أكثر سموا من الإتحاد مع الشيخينا ما دام أن العدم يمثل عمق الألوهة الأكثر خفاء التي يمكن للتأمل أن يلمحها»**. لكن بطبيعة الحال ليس لذلك أي معنى فالأمر يتعلق بالعدم المطلق بل بمطلق غير متميز يعادل العدم بالنسبة للمتأمل. هل لا زال بإمكاننا الحديث عن إمكانية التأمل في هذه الحالة؟ لا يمكننا أن نتأمل العدم، لكن بإمكاننا أن نتأمل وجودا نعبر عنه بالعدم، وجودا يجرد المتأمل من النفس واللغة. هناك كلمة أخرى، يقول شوليم أنه : **«ليس من الهين تحديد معناها»** وهي ييهود yihûd ،نفس المرجع، ص. 315. وهي تعني أحيانا التركيز الذي يسمح للروح بالإتحاد، وأحيانا أخرى تعني التركيز على «أصل» التوراة. في هذه الحالة لا **«يصير الإنسان إلها لكن يتحد بالله حسب صيرورة يرتبط فيها قلب وجوده بقلب كل الكائنات»** نفس المرجع، ص. 316.

لكن بعل شيم يرى أن اليهود يتحقق بالديبوكوت و**«يحول الأنا** anî **إلى عدم** ain ». يتعلق الأمر هنا بعملية تبادل حروف مألوفة عند اليهود والمسلمين الباطنيين. لكن السؤال يبقى مطروحا بشأن المعنى الذي يجب منحه لهذه العبارة. تبدو خلاصة ج شوليم الأكثر حصافة، فهو يميز بين الوحدة والمشاركة: **«بالتركيز كلية على الله، يفقد الفكر، المنغمس في تأمل النور الذي لايمكن التعبير عنه، تماسكه كعملية فكرية. في الديبيكوث يتحول الفكر إلى وجدان، أي أنه يفقد طابعه الفكري. بمعنى آخر فإن الإدراك الذي يمنحنا إياه الديبيكوث ليس له مضمون عقلي أو ثقافي بما أنه ذو طابع داخلي ووجداني بالأساس، ولا يمكن ترجمته لمقولات عقلية»**. إجمالا فإن التأمل، في هذا المستوى، يسمح بالاتصال بالله الساكن بالقلب والذي يتحدث عنه باسكال.

لكن يبقى أن الحلول يشكل هاجسا بالنسبة للقابالا اليهودية ما دام أن المعنى المعقول الوحيد الذي يمكننا أن نمنحه لهذه الكلمة ينطلق من فكرة فيض كل الموجودات انطلاقا من الله، عكس مضمون فكرة الخلق من عدم. بهذا المعنى، يكتسي الزوهار صبغة حلولية خاصة. لكن يجب علينا أن نذكر بمذهب السيمسوم لإسحاق لوريا الذي كان من الأصالة بحيث «**استطاع أن يمتص البعد الحلولي الذي تتضمنه، حسب بعض العلماء، فكرة الفيض**». شوليم، نفس المرجع، ص.279. ويستطرد شوليم قائلا: «**هناك بقايا للتجلي الإلهي في كل موجود، لكن في إطار السيمسوم يتحصل أيضا كل موجود وجودا خاصا به يقيه خطر الاندثار داخل الوجود غير الفردي للألوهة**». في مرحلة أولى ينسحب الله داخل ذاته في نوع من الغياب «**كما لو أنه أخرج نفسه من كليته في نوع من العزلة**» نفس المرجع. انطلاقا من هذا التحديد يبرز المجال الأصلي للخلق. في مرحلة ثانية يغمر الله هذا الفضاء بنور تجليه فيتجلى كإله خالق. في هذا الفضاء يحتل كل موجود المكان المخصص له وبإمكانه أن يعرف الله و يتأمل نوره مع الحفاظ على وجوده الخاص. تتشكل هنا جدلية الغياب والحضور، بفضلها يمكن لله أن يتجلى للإنسان دون أن يفنيه. تذكرنا هذه الجدلية، مع وجود الفارق، بجدلية الخواء والامتلاء التي وقفنا عليها عند المسيح.

في الإسلام نجد مصطلحين تتركز حولهما التجربة الصوفية النهائية (أو النهايات) : الإتصال والإتحاد. يتحدد الاتصال انطلاقا من الانقطاع مع كل السوى أو الأغيار (كل ما ليس الله). لكن هذا الإتصال لا يتعلق فقط بالجواهر الجسمانية. نستشهد هنا بحديث نبوي: الاتصال «الاتصال بالله بقدر الانفصال عن الخلق»[45] في كتابه «كشاف اصطلاحات الفنون» يقترح التهانوي تعريفات مهمة «**وأدنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين الاقلب، وإن كان من بعيد... هذه الرؤية من بعد، إن كانت قبل رفع الحجاب فيقال لها محاضرة، وإما إن كانت بعد رفع الحجاب فيقال لها مكاشفة... أي أن السالك بعد أن يرفع الحجاب عنه فيعلم يقينا في قلبه أنه هو الله الذي هو حاضر معنا وناضر إلينا وشاهد علينا، وهذا يقال له أيضا الوصال الأدنى. وأما إن كان**

45 - الأرجح أنه من كلام الصوفية.

بعد رفع الحجاب والكشف عند تجلي الذات فإنه يرتقي إلى مقام المشاهدة الأعلى ويقال له الوصال الأعلى. والسالك يبدأ في مقام المحاضرة ثم بعده المكاشفة ثم بعده المشاهدة لأهل علم اليقين والمكاشفة لأهل عين اليقين والمشاهدة لأهل حق اليقين»[46] في كتابه «معراج التشوف إلى حقيقة التصوف»، الذي تناوله ج.ل. ميشون في دراسة معمقة، يقدم الصوفي المغربي توضيحا وتنقيحا لهذه الصورة، فهو يرى أن حضور الله يتحقق «**بقوة الذكر عندما يسطو على القلب**»، والذكر هو العمل الذي نذكر به الله فلا يغيب عن الفكر. بعد الكشف، يحدثنا ابن عجيبة عن «المسامرة» التي تظهر فيها أسرار الحق، «**فيغيب العبد عن وجوده، فيغرق في بحار الأحدية ساعة أو ساعتين ثم يرجع إلى شاهده وحسه كمن يسمر في عومه تحت الماء ساعة أو أكثر ثم يخرج وهي من بداية الوجدان ولمعان أنوار المشاهدة**»[47].أما بالنسبة للمشاهدة فهي «**تولي أنوار التجلي على القلب من غير أن يتخلله ستر أو انقطاع**» نفس المرجع، ص. 68.ثم يضيف ابن عجيبة قائلا: «**كما لو قدر اتصال البروق في الليلة الظلماء، بأنها تصير في ضوء النهار، وكذلك القلب إذا دام له دوام التجلي فلا ليل**»، ص 68.

يميز القشيري من جانبه بين ثلاث درجات وفقا للمستويات الثلاث للوجود الإنساني كما تحدثنا عليها: مستوى الروح (الوعي بالذات)، مستوى القلب ثم مستوى السر الخفي. يتناول القشيري ثلاث مصطلحات ذات مصدر واحد: التواجد، الوجد ثم الوجود. يعني الأول، السادس في الترتيب سابقا، المجهود الذي يتمثل في «**استدعاء الوجد بضرب اختيار**».الرسالة القشيرية، ص. 96. وهو يميز حالة المبتدئين في السلوك. على العكس من ذلك فإن الوجد هبة من الله، وهي أن يفنى الإنسان عن مواصفات الخلق عندما تطبع فيه سمة الحق. يرى بعض الصوفية مثل الجنيد أن الوجد يرافقه السرور، ويرى آخرون مثل ابن عطاء أن الوجد والحزن متلازمان.

---

46 - محمد علي تهانوي، اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ص. 1785 المترجم.

47-معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب كشف النقاب عن سر لب الألباب للشيخ عبد أحمد بن عجيبة، تقديم وتحقيق الدكتور عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء. ص. 67، المترجم.

يفسر تهانوي هذا الاختلاف بكون السرور يرجع كله إلى الله أي إلى مصدره، في حين أن الحزن وصف لحالة القلب الذي يصيبه، لهذا فإن السرور أكثر ملائمة للوجد. لكن وجهة نضر ابن عطاء تنطلق من كون تأثير الحزن على القلب ليس أقل من تأثير السرور، وأنه من الطبيعي جدا بالنسبة للقلب الذي يعيش من أجل الله لكنه لم يستغرق كلية في الله، أن يحس ببمض الألم عندما يجرد من صفاته الإنسانية، فتلك علامة حية على التجرد والانفصال. في كل الأحوال فإن الوجد ليس نهاية الطريق، فالصوفي يبلغ الوجود «**بعد الارتقاء عن الوجد**» الرسالة القشيرية، ص.98. لكن مشاهدة الوجود الإلهي لا تصبح ممكنة إلا بعد "خمود البشرية" داخل الإنسان. يقول الجنيد «**المشاهدة وجود الحق مع فقدانك**». ويقول أبو علي الدقاق «**التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد يوجب استغراق العبد، والوجود يوجب استهلاك العبد**»[48].

إذا قرأنا هذه النصوص قراءة حرفية فيبدو أن الصوفي، عندما يبلغ أعلى مدارج السالكين، يغرق في بحر المشاهدة. فهل نحن إذن أمام تجربة ذات نمط هندوسي؟ من المؤكد أن الإجابة ستكون بالنفي. ثمة ملاحظة أولى يجب التأكيد عليها وهي أن كل النصوص التي أوردناها تشير إلى فكرة الاتصال وليس الإتحاد. كما هو الأمرعليه في المسيحية، لا يقبل الإسلام اتحادا للطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية. نشير هنا إلى أنه في المسيحية أيضا لا يشكل الإتحاد الأقنومي في المسيح، رغم أنه أساس التجربة الصوفية، إلا ثمرة سلوك صوفي ورحمة إلهية. فهو يعتمد على كون الأب خلق كل شيء عن طريق الابن، في الإبن ومن أجل الابن.

بصفة عامة فإنه لا يوجد بالنسبة للديانات التوحيدية الثلاث أي وجه شبه بين الخالق والمخلوق. يعرف تهانوي الإتحاد في الإسلام بكونه "شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها لا من حيث أن لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به متحدا بالحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا»[49]. ينزع هذا التعريف عن الإتحاد أية دلالة قد تجعل منه

48- كتاب السماع والوجدوآدابهما، اختصار إحياء علوم الدين للغزالي، إعداد أحباب دار الحسنى، 2006م، ص18.
49- كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، تأليف الشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت، ج.4، ص 1368 .

مرادفا للحلول والانصهار. لا يمكن للإنسان أبدا أن يشكل مع الله لحمة واحدة عبر انصهار يسمح لطبيعته وجوهره المخلوق بالتماهي مع الطبيعة والجوهر الإلهيين. إذا كان الإنسان يرجع إلى الله كما تقول آيات قرآنية عديدة، فليس ذلك لأنه ثمة وجود واحد يرجع إليه كل شيء، حسب مبدأ وحدة الوجود، بل لأن الله الذي خلقه لعبادته، يدعوه لعبادة أبدية. بل إن من المؤكد أن حالة الصوفية في تأملهم الدنيوي ليست إلا ضربا من استشراف مشاهدة النعيم، ويشترك المسيحيون أيضا في هذا التصور. يمكننا أن نستنتج إذن أن الإتحاد مرادف للاتصال أو في أقصى الحالات شكله الأسمى، ذلك الذي يتحقق في المشاهدة، في حين توجد أشكال أقل درجة مثل التواجد والوجد.

لكن ما الذي يشاهده الصوفي الذي بلغ المستوى الأسمى؟ الجوهر الإلهي، لا شك في ذلك، ولكن ليس في حد ذاته. فهو يشاهد إشراقاته أو تجلياته الإشراقية. كي يمكننا أن نفهم ما يحدث يجب أن نتذكر ما كتبه أفلوطين : يجب أن نشبه الشمس كي يمكننا رؤية الشمس. كيف يتعامل الصوفيون مع هذه الفكرة؟ بقبولها وتحويلها في الوقت نفسه، فهم يتفقون أن الشبيه لا يعرف إلا بالشبيه، لكن بالنسبة لهم تبقى المبادرة كليا بيد الله. عندما يرفع الله الحجاب الذي يغطي قلب السالك، ويرفع الحجاب عن نفسه، يشرق النور الإلهي على هذا الإنسان وينير قلبه، فيتحول عين القلب إلى مشاهدة خالصة واتصال أسمى، وذلك هو الإتحاد كما عرفناه، أي الذي يتحقق في المشاهدة.

ما الذي يختفي في الإنسان إذن ؟ روحه ووعيه بالذات، ارتباطاته بالعالم بل وحتى قلبه الذي يكدر بحضوره صفو المشاهدة، كما تعمل العين على إثارة وعينا من خلال البكاء أو بسبب الذباب أو أي نوع من الإثارة أو التهييج، فتضطرب رؤيتنا. ما يختفي أيضا هو إحساسنا الحميمي بوجودنا المخلوق لأنه أصبح يشكل عائقا بيننا وبين الله. لا يعي السالك وجوده في المشاهدة إلا مستغرقا في النور الخلاق للوجود الإلهي. يمكننا أن نقارن هذا بفنان عاشق للجمال مستمتع بمشاهدة لوحة جميلة، لم يعد يفكر في ذاته، ونسي نفسه، مستغرق تماما في مشاهدته وممتلئ في الوقت نفسه بما يشاهده، كما لو أنه هو نفسه ليس إلا ما يراه ولا وجود له إلا من خلال سعادة الرؤية. بهذا المعنى قال شاعر عربي: «**وجودي هو أن أكون غائبا عن الوجود، في الكشف الذي يشرق علي**».

لا يجب إذن التسرع باتهام الصوفية بالحلول أو اعتقاد كونهم يؤمنون بتصورات هندوسية أو بوذية يتسترون عليها وراء عقائدهم التوحيدية أو عبر الاستشهاد بنصوص الكتب المنزلة. لا يمكن خلق علاقة تماثل بين أنماط التصوف الهندي وأنماط التصوف التوحيدي. بعض المؤرخين، مثل ج شوليم، اقترحوا إبدال مفهوم الحلولية بوحدة الشهود : إذا لم يكن كل شيء هو الله فإن كل شيء في الله. إذا لم يكن الله هو كل ما يوجد فإنه داخل كل ما يوجد. ثمة فكرة هنا أثارت اهتمام صوفية المذاهب التوحيدية الثلاث، وهي فكرة تعتمد خصوصا على نصوص الكتاب المقدس. النص الأكثر شهرة مقتبس من كتاب أشعياء 6، 3 : «**وهذا نادى ذاك وقال قدوس قدوس قدوس رب الجنود مجده ملء كل الأرض**».

هذه الآية تلخص وتحل كل الإشكال الصوفي. فالله هو القدوس، والقدسية هي ما يفصل عن المدنس وعن التعالي الإلهي. غير أنه مباشرة بعد هذا التأكيد يأتي تأكيد آخر مناقض للأول، ألا وهو محايثة الله وحضوره. كل ما ليس الله ممتلئ بمجد الله، أي بإشراقه، بحضوره الحامل للحياة. ليست القدسية حكرا على كائن في حد ذاته، منغلق على نفسه، بل تشمل كل الغنى المتدفق للعطاء للخير والعطاء الإلهي. هنا يصبح الله متعاليا ومحايثا في الوقت نفسه، شيئان لا يمكن للعقل المنطقي أن يجمع بينهما، لكن التجربة الحية للمتأمل تسمح بتوحيدهما في مشاهدة لا سبيل للتعبير عنها. لهذا يسعى العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي النظري إلى فهم ما يقوله الصوفية أو يحاولون تأويله إما داخل إطار التناهي المطلق حيث يستهلك العالم داخل إله يختفي فيه كل شيء، وإما داخل إطار المحايثة حيث كل شيء يسبح في الإلهي. في كلتا الحالتين نخلص إلى صياغات متشابهة قد يتم تفسيرها بأنها ذات توجه حلولي رغم كل اللبس الذي يحيط بهذا المفهوم. لكن الآيات التي يمكن أن تبرر و تحيل إلى وحدة الشهود ليست بالقليلة. يمكننا أن نقرأ في أرميا 23، 24 : «**إذا اختبأ إنسان في أماكن مستترة أفما أراه أنا يقول الرب. أما أملأ أنا السموات والأرض يقول الرب؟**». بطبيعة الحال يجب استبعاد كل فكرة تموضع رغم أنه ليس بإمكان اللغة أن تعبر عن

مثل هذه الأشياء دون استعمال حروف الجر أو ظروف المكان. بيد أنه بإمكاننا القول أن الله ليس غريبا عن الموجودات التي هو خالقها. تعبر الكتب المقدسة عن هذه الفكرة بصورة الملك والتملك : «**لأَنَّ الرَّبَّ إِلهٌ عَظِيمٌ، مَلِكٌ كَبِيرٌ عَلَى كُلِّ الآلِهَةِ**» المزامير، 95، 3 ،«**الَّذِي بِيَدِهِ مَقَاصِيرُ الأَرْضِ، وَخَزَائِنُ الْجِبَالِ لَهُ**» نفس المرجع، 4. إن الله حاضر في العالم ولكنه أكثر حضورا بالنسبة لشعبه: «**وَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا فِي وَسَطِ إِسْرَائِيلَ، وَأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ وَلَيْسَ غَيْرِي. وَلاَ يَخْزَى شَعْبِي إِلَى الأَبَدِ**». يوئيل، 2، 27 . إنه متواجد فوق الجبل المقدس وهي مستقره. لكن يتم توضيح أن المعبد لا يحوي الله بمعنى الإحتواء في مكان. يقول سليمان: «**لأَنَّهُ هَلْ يَسْكُنُ الإِلهُ حَقًّا عَلَى الأَرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ لاَ تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هذَا الْبَيْتُ الَّذِي بَنَيْتُ؟**»الملوك الأول، 8، 27 . لكن الله يسكنه بمجده الذي يملأه وباسمه. يأمر الله نفسه ب «**بِنَاءِ بَيْتٍ لِيَكُونَ اسْمِي هُنَاكَ**» نفس المرجع، 16 .في «عتبات الله» هذه تتصل الروح بالله. في سياق خلاصي ينقل حزقيال كلمات ملك يهفيه : «**وَقَالَ لِي: «يَا ابْنَ آدَمَ، هذَا مَكَانُ كُرْسِيِّي وَمَكَانُ بَاطِنِ قَدَمَيَّ حَيْثُ أَسْكُنُ فِي وَسْطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الأَبَدِ**» حزقيال، 43، 6. يجب أن نوضح أنه عندما يتسائل سليمان عما إذا كان الله يسكن فوق الأرض فإنه يستعمل كلمة يشوب التي تعني «يجلس» أو يستقر وليس كلمة «شاخون» التي اشتقت منها كلمة شيخينا. أخيرا يضيف حزقيال : «**مجد الرب سيدخل إلى المدينة المقدسة التي سيكون اسمها منذ الآن يهفيه شمه أي يهفيه هناك**» 48، 35.

موازاة مع هذا نجد عدة آيات تعني أن كل الموجودات توجد في الله، فبدون هذا المدد الإلهي كانت ستكون مجرد عدم. «**مِنْ خَلْفٍ وَمِنْ قُدَّامٍ حَاصَرْتَنِي، وَجَعَلْتَ عَلَيَّ يَدَكَ**» المزامير، 139، 5. يطلق على الله اسم القلعة أو الملجأ. سيقول قائل أن الأمر لا يتعلق إلا بصور. لا شك في ذلك ولكن حتى ولو كانت لا تعني إلا الحماية والرعاية التي يجدها الإنسان في الله، لكنها تفترض أيضا أن هذه الحماية ليست فقط عونا يأتي من فوق لكنها حفية بمن تحميهم حتى أعماق وجودهم. هناك أيضا صورة «ضل»الله، فهو من يحفض الكائنات التي يشملها: «**اَلسَّاكِنُ فِي سِتْرِ الْعَلِيِّ، فِي ظِلِّ الْقَدِيرِ يَبِيتُ**» المزامير، 91، 1. ويتحدث

إشعياء عن يد الله التي تحف إسرائيل. (49 . 2. 51. 16). ثمة صورة أخرى وهي ضل الأجنحة، ونجدها على الخصوص في مزمورين بسياقين مهمين: «**مَا أَكْرَمَ رَحْمَتَكَ أَيُّهَا الإِلهُ! فَبَنُو الْبَشَرِ فِي ظِلِّ جَنَاحَيْكَ يَحْتَمُونَ. يَرْوَوْنَ مِنْ دَسَمِ بَيْتِكَ، وَمِنْ نَهْرِ نِعَمِكَ تَسْقِيهِمْ. لأَنَّ عِنْدَكَ يَنْبُوعَ الْحَيَاةِ. بِنُورِكَ نَرَى نُورًا**». المزامير، 36، 10-8. هذه العبارة الأخيرة تذكرنا بسورة النور: «**نور على نور**». من الغريب أن يتم الربط بين ضل الجناح ونور الله. لكن إذا كان هذا الضل هو الحجاب الذي يقينا من أشعة العالم المزيفة، فإنه من الطبيعي أنه في الضل وبالضل يشرق النور الحقيقي. يذكرنا هذا بالليلة الظلماء حيث يتوالى البرق الذي يتحدث عنه الصوفي المسلم، أو بالليلة الظلماء عند سان جان دو لا كروا، ليلة الحواس وبالخصوص ليلة الروح، الليلة التي لا «**تجعل الروح تدخل في عمق الضلمات إلا لتشرق عليها بأنوار الكون كله**» الليلة الظلماء، الفصل التاسع. النص الثاني نجده في المزامير 63 ، 8-9 : «لأَنَّكَ كُنْتَ عَوْنًا لِي، وَبِظِلِّ جَنَاحَيْكَ أَبْتَهِجُ. اِلْتَصَقَتْ نَفْسِي بِكَ. يَمِينُكَ تَعْضُدُنِي». (نجد هنا فكرة الديبيكوت).

في الإسلام أيضا تتم الإشارة دوما إل فكرة التملك الإلهي لكل شيء. يقول القرآن «سبحان الله الملك الحق»، فالله هو الملك القدوس. من المؤكد أنه لا توجد أية إشارة إل أن الله يكمن في السماوات أو في الأرض، إذ أن فعل «حل» لا يكتسي أبدا في القرآن معنى الحلول في شيء أو السكن فيه. من هنا انتقد علماء الإلهيات نظريات الحلول التي تعتقد أن الله يحل إما في إمام منتسب للإمام علي وذلك من أجل قيادة وهداية الأمة، وتلك هي أطروحة الشيعة الغلاة، و إما في عارف بلغ قمة المعرفة حسب ما يعتقد بعض الصوفية الباطنيين. وقد خلط المسلمون لحد ما بين مبدأ الحلول وعقيدة التجسد في المسيحية، غير أنه تجب الإشارة إلى أن الله يسمي الكعبة بمكة «بيتي» 2، 125 / 25، 6، كما أنه يقول بخصوص الإنسان «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» 50، 16. مهما يكن فإن فكرة الشساعة (شاسع بمعنى الوصف المكاني) الإلهية فكرة قرآنية يتم التعبير عنها بوصف «الواسع» والذي يرد في سبع آيات مقترنا بوصف «العليم» والذي يتم ترجمته ب Omniscient.

لا شيء يمكن أن يخفى عن أنضار الله. يقترن «الواسع» أيضا ب «الحكيم»، مما يجعل المفسرين يخلصون إلى أن الله موجود في كل مكان Omniprésent بعلمه وفعله. يميز فخر الدين الرازي بين ثلاثة معان. بالمعنى الأول فإن الله واسع بقدرته وحكمة تسييره لملكه، بالمعنى الثاني فإن الله واسع بوفرة نعمه التي تهدي الناس لما هو أقوم فيتجهوا إلى الله بالرضوان.

أما بالمعنى الثالث فإن الله واسع برحمته. ينفتح التفسير الأخيرعلى قيم روحية عميقة، وهو تفسير ابن عربي .رأينا كيف يتصور الشيخ الأكبر طبيعة الأسماء الإلهية وقوتها الفعلية. يرتبط «الواسع» في علاقة بالرحمة، وهنا يورد ابن عربي الآية: ﴿ووسعت رحمتي كل شيء﴾ 7، 156. الغاية من الرحمة هو أن تضمن استمرارية الوجود انطلاقا من اسم «الواسع» الذي بفضله يحيط كل شيء بالرحمة والعلم. يصبح الحضور الإلهي هو حضور اسمه الذي يشكل الموجودات تبعا لوظيفة الاسم التي تتمثل في إظهار وإجلاء الجوهر. يرتبط مفهوم الشساعة الإلهية إذن بالرحمة التي تأتي من عند الله، فهو «**الوهاب عل الدوام، الفياض على الاستمرار**» كما يقول ابن عربي في الفتوحات 1، فقرة 434، ص 256. نورد هنا تفسيرا لسورة الفاتحة، قد يبدو غريبا، لكنه أساسي يقول ابن عربي «**سبقت رحمته غضبه ولهذا قال عقيب قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فقدم الرحمة ثم قال غير المغضوب عليهم فأخر غضبه فسبقت الرحمة الغضب في أول افتتاح الوجود... فسبقت الرحمة إلى آدم قبل العقوبة على أكل الشجرة ثم رحم بعد ذلك فجاءت رحمتان بينهما غضب فتطلب الرحمتان أن تمتزجا لأنهما مثلان فانضمت هذه إلى هذه فانعدم الغضب بينهما**». ثم يختم ابن عربي قائلا: «**فالرحمة عبارة عن الموجود الأول**» (نفس المرجع ، فقرة 271) من حيث أنها تتحكم في كل النعم المسبغة منذ بدأ الخلق. لكن إذا كانت الرحمة الأولى هي أصل كل الموجودات منذ النشء الأول حتى موجودات العالم الأرضي المتخبطة في تغيرات التحول والمسكونة بهاجس الفناء والزوال، فإن الرحمة الثانية ترجع بكل شيء إلى الشساعة والعظمة الإلهية الحافظة للوجود. يتحقق وجود الله إذن في العوالم بفضل رحمته الأولى، أما موجودات العالم التي خلقت على صورته، أي الإنسان، فإنه موجود في العالم بفضل الرحمة الثانية.

إذا ما عرجنا عل المسيحية فلا بد أن نشير مرة أخرى أن مذهب التجسد يضعها في وضعية أكثر تميزا لأن المسيح، وبفضل الامتلاء الذي يستمده من الأب، أصبح يحتوي كل المخلوقات، وقد تخلى عن جلاله الإلهي وتواضع لحد أنه أصبح يعيش في تلك المخلوقات. لكن الإشكالية تضل هي نفسها، وذلك هو المهم بالنسبة لنا.

تجدر الإشارة كذلك إلى أن كل تعاليم الكتاب المقدس بخصوص حضور الله في العالم، وحضور الإنسان، هذا العالم المصغر، في الله، هذا التعاليم تحتل وضعا مركزيا داخل النسق التأملي للمتصوفة المسيحيين. لا شك أن السلطة العقائدية للكنيسة رفضت بكل حزم كل ما يمكن أن يوحي بنزعة حلولية وعبرت عن حذر متشدد بهذا الشأن، لكنها لم تستطع أن تمنع نفسها من تبني وقبول عبارات وصيغ تعبر عن وحدة الشهود ترتكز على نصوص في الكتاب المقدس مثل تلك التي ذكرناها. لكن يبقى من المحزن أنها لم تستطع دوما التمييز بين نزعة وحدة شهود مقبولة ومنسجمة مع الكتاب المقدس وبين نزعة حقيقية نحو وحدة الوجود. لعل شخصية المعلم ايكار هي المثال والتعبير الأكثر شهرة عن هذا الخلط.

حالة المعلم إيكار

من الناحية الفلسفية يرتبط المعلم ايكار بالتيار الأرسطوطاليسي من خلال الشروح العربية، وكان فكره قريبا من فكر القديس طوما. لكن على مستوى آخر فإنه قد خضع لتأثير القديس أوغسطين و ديونيسيوس الأريوباجي المنحول ومن خلالهما خضع كذلك لتأثير أفلاطون وأفلوطين. لا يرتبط الله بأي شكل من أشكال الوجود فهو الوجود أو بالأحرى مبدأ الوجود ما دام أنه خالق الوجود. بهذا المعنى يتحدث إيكار عن الله بوصفه عدما لأنه يتجاوز كل أشكال الوجود التي يمكن لمعرفتنا العقلية أن تصيغها. لا يمكن إذن للعقل ولا لأي شيء ذي طبيعة إنسانية أن يكون طريقا إلى الله. لكن المتصوف لا يتوقف عند لاهوت النفي أو التنزيه هذا :«**يبدو الإتحاد في الواحد بين الله والروح عظيما إلى حد لا يمكن تصديقه، ورغم ذلك فإن الله في حد ذاته يبلغ من السمو بحيث**

لا يمكن لأحد أن يصل إليه عن طريق الفهم.. لا شيء مما يمكن للفهم أن يعقله أو مما يمكن للرغبة أن تتمناه، لا شيء من كل ذلك يمكن أن يكون هو الله. بل على العكس من ذلك، فحيث ينتهي الفهم والرغبة، هناك فقط حيث يصبح كل شيء مظلما، يلمع نور الله»، في الشباب الأبدي. موعظة الآية 7، 15 من إنجيل لوقا، ص. 198-199

في موعظة أخرى يستشهد ايكار بالقديس بولس الذي يتحدث عن ظهور: «**رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِي سَيُبَيِّنُهُ فِي أَوْقَاتِهِ الْمُبَارَكُ الْعَزِيزُ الْوَحِيدُ: مَلِكُ الْمُلُوكِ وَرَبُّ الأَرْبَابِ، الَّذِي وَحْدَهُ لَهُ عَدَمُ الْمَوْتِ، سَاكِنًا فِي نُورٍ لاَ يُدْنَى مِنْهُ، الَّذِي لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَرَاهُ**» رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيمتاوس 1، 6، 15-16.

غير أن الله بوصفه وجودا فياضا فذلك يجعل من المعرفة أيضا شيئا فياضا، فالوجود والمعرفة شيء واحد. لكن الأمر يتعلق هنا بالمعرفة الصوفية، المعرفة الحقيقية التي ترتكز على التشابه المطلق بين العارف و المعروف. هذه المعرفة تتحقق حيث «**ترجع الروح لبساطتها الأولى، إلى الشعور بجوهريتها، هناك حيث يمكنها أن تشعر بالله، كما هو، قبل أن يرتبط بأي إحالة على مفهوم الحقيقة أو خاصية الوجود القابل للمعرفة، هناك حيث ينتفي كل تحديد بالأسماء، هناك حيث تعرف الروح بكل بساطة وتتصل بالوجود في تشابه تام**»، موعظة حول فيض الوجود الإلهي، حول الآية 11، 12 لأعمال الرسل.

يمكننا أن نقارن هذا النص مع نص من الإنيادة الخامسة (Ennéades /V/ II/1) حيث يتساءل أفلوطين كيف ينبثق المتعدد عن الواحد «**أليس لأنه لا شيء في الله فإن كل شيء يأتي منه ... فهو المطلق الذي لا يبحث عن شيء ولا يملك أي شيء ولا يحتاج لشيء، لذا فهو يفيض فتظهر بذلك الأغيار/ أشياء غير الله. بالنسبة للوجود المخلوق فإنه يولي وجهه إلى الله ويستقي منه امتلاءه ولأنه في مشاهدة لله فإنه يصبح عقلا**». بإمكاننا أيضا أن نشير إلى تشابه بين فكرة العدم عند المعلم ايكار وفكر الإين صوف عند القباليين. بالنسبة لهؤلاء كما هو الأمر بالنسبة لأفلوطين، فإن الأمر يتعلق بالتعبير عن اتحاد الروح، في التأمل، مع هذا الأحد-العدم المتعالي مطلقا.

لكن إذا كان الله عدما فذلك نسبة إلى ما نعتبره نحن وجودا. غير أن هذا الوجود هو الذي يشكل في الحقيقة عدما بالنسبة لنا. يعني هذا أن المخلوقات، إذا تم اعتبارها في حد ذاتها وبمعزل عن الله، فإنها ليست شيئا على الإطلاق. لكن، كما هو الأمر بالنسبة لأفلوطين، فإن كون الله، الذي هو مصدر كل وجود، لا يخضع لأي تحديد، هذا يجعل المخلوقات، من حيث كونها محددة ومتناهية، غريبة عن الوجود الحق. يعني هذا أنه بالنسبة للإنسان الذي يعتبر نفسه وجودا، فإن الله عدم، أما بالنسبة للإنسان الذي يعتبر نفسه وجودا في كليته فإن الله هو الوجود الحق. إذن فكون المخلوق محددا يعني، كما يقول أفلاطون في «السوفسطائي»، أن المخلوق متناه والتناهي هو اللا-وجود أو كما يقول المعلم ايكار هو «ال...لا». **أن تكون «هذا» يعني أنك لست «ذاك»، لذا فهو يقول أنه يجب التجرد من «ال...لا»** « ne ....pas ».

يتخذ المعلم ايكار من نار جهنم مثالا على فكرته. ما الشيء الذي يجعل المغضوب عليهم يحترقون؟ يجيب بأنه هو «ال...لا». إن معاناة وعذاب المغضوب عليهم منبعه كونهم مبعدون عن الله ومحرومون من كل غنى الوجود الكامن فيه، ليس لشيء إلا لأنهم ليسوا إلا أنفسهم. فإذا استطاعت الروح، بدل أن تنشغل بالأشياء الخارجية المخلوقة وبوجودها كمخلوق، أن تتوجه كلية نحو عمقها الذي هو «**عمق بلا عمق» الله نفسه، هناك حيث يحقق الله الإتحاد بالله**»، لو أنها عادت إلى «عراء» الطبيعة الإنسانية الحقة، لو أن القلب يتطهر من كل يحمل صفة المخلوق، لكان العالم كله حاضرا أمامه. «**يوجد داخل الروح ثمة قدرة، أو بالأحرى نمط من الوجود، لا ليس ذلك بل شيء ما يجعل حرا نمط الوجود ذاك، شيء يبلغ في ذاته من الصفاء والرفعة والنبل درجة لا يمكن لأي مخلوق أن يبلغها. الله وحده يسكن تلك الدرجة**» في الشباب الأبدي للروح، ص. 201. نخلص هنا إلى فكرة غريبة: «**عندما أرتبط بأنيتي كمخلوق لا يمكنني العثور على نفسي، لا يمكنني أن أسكن داخل نفسي**»، موعظة «كم الله يشتاق إلينا بشغف واستمرار»، حول الآية 21 ،31 من إنجيل لوقا Scitote quia prope est Regnum Dei، p.192. هذا القرب من الله ليس فقط ذاك الذي يتحدث عنه القديس بولس لكنه يذكرنا أيضا، وبشكل موازي،

بكلمات القرآن حيث الله أقرب إلينا من حبل الوريد. لكن الله حاضر في الأشياء أيضا «**في كل الأشياء الله أيضا قريب**» نفس المرجع 193. «**سبق لي أن قلت أحيانا أن حياة ووجود الله تسكن حجرة أو قطعة خشب أو مخلوق آخر رغم أنه غير مسكون بفكرة الغبطة**» موعضة : يمكنكم أنتم أيضا كلكم أن تعيشوا فورا الفرح الفياض لله». في الآية 23،25 من إنجيل متى Euge، serve bonc et fidelis، p.185. في الوقت نفسه فإن كل الأشياء، من حيث وجودها الواقعي، «**تصب في أبوة الله**» موعظة حول الآية 4، 15 من إنجيل متى : أكرم أباك وأمك.

يكتب المعلم ايكار «**هناك تشكل كل قشة عشب ،كل قطعة خشب، كل الأحجار وكل الأشياء وجودا واحدا ... هكذا فإن كل ما يمكن للطبيعة أن تنتجه ينحصر هناك ويجب أن يصب في الأبوة بحيث يصبح كل شيء واحدا ويصبح كل شيء هو الابن**» ص.122. لا شك أن هذه العبارة ذات قوة غير عادية، كما أنها أثارت الاستنكار. لكنها لا تقول شيئا آخر غير ما يقوله القديس بولس في رسالة إلى أهل أفسس: في المسيح، في الابن خلقت كل الأشياء. يمكن اعتبارها إذن مرتبطة به في بنوته، مشتركة في وجوده كابن، من خلال وحدة ومساواة كاملة. «**في الله، لا وجود لمخلوق أكثر نبلا من الآخر**»، «في فيض الوجود الإلهي»، موعظة، ص211. نلمس إلى أي حد تتماثل هذه الأفكار مع كل الأفكار التي سبق أن تطرقنا إليها باستثناء الإحالة الدائمة، والأساسية، على العقائد المسيحية. ونشير أيضا للارتباط الوثيق لهذه الأفكار بنصوص الكتب المقدسة.

غير أن مؤسسة الرقابة لم تستطع التمييز بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، فأدانت، من غير تفحص، عبارة: «**كل ما يوجد، يوجد في الله**». لكن المعلم ايكار يحتج بكونه لم يقل أبدا بشيء مثل هذا وأنه كتب فقط «**كل ما يوجد في الله هو الله**». سيتم انتقاده كون جوابه مجرد مهرب، بل أنه جواب زاد الطين بلة .بالفعل، فإذا كانت «كل الأشياء، كما كتب هو ذلك، تصب في أبوة الله»، فإنها تدخل في حميمية الله نفسها، في سره، وبالتالي فهي الله.وهذه هي وحدة الوجود عينها. لكنه في الحقيقة لم يصرح أبدا بأن الأشياء المخلوقة، من

حيث تشتتها في الزمان والمكان، توجد في الله. فهي لا توجد في الله إلا من خلال وحدتها، هذه الوحدة التي لا يجب خلطها بوحدة تعددها في العالم، بل هي وحدة جوهرية في الفكر الإلهي، وحدة سابقة على تشرذم الموجودات في صيرورة مراحلها في العالم الدنيوي. يستعرض ايكار كنه فكره في هذا النص المعبر «**بما أن الروح تملك القدرة على معرفة كل الأشياء، فإنها لن تتوقف و لن تستريح حتى تصل إلى الصورة الأصلية حيث كل الأشياء واحد وحيث الروح تحقق الطمأنينة، في الله**». في فيض الوجود الإلهي، ص. 211.

ما هي هذه الصورة؟ لا شك أنها ذات وحدة كاملة، متجاوزة كل الأشكال الجزئية التي يجب أن ننفصل عنها كلية. هذه الصورة هي كلمة الله كما يقدمها القديس بولس في رسالته لأهل كولوسي. إنه الابن في اتحاده الكامل بالأب وليس في علاقته بالأب كما يحددها اللاهوت النظري من خلال مفاهيم الأبوة والبنوة. لهذا يتحدث ايكار عن الصورة الأصلية دونما أن يشير إلى أنها صورة الله لأن ذلك سيخلق ثنائية في الأصل. يتعلق الأمر بصورة موحدة، حيث تحقق كل المخلوقات وحدتها. فهي الكلمة، وكما يقول القديس يوحنا: «**فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ**» الإنجيل كا رواه يوحنا. 1 ،1. تظهر أرثودوكسية ايكار واضحة إذن، ولا شك أن ج. أنسليه هوستاش محق عندما يؤكد في كتابه حول «**البحوث**» أنه في المواضع نفسها التي يستخدم فيها هذا الصوفي الكبير عبارات جريئة فإنه يبقى منسجما مع تعاليم القديس بولس، وبالخصوص مع هذه الآية من رسالته لأهل غلاطية 3، 26-27: «**لأَنَّكُمْ جَمِيعًا أَبْنَاءُ اللهِ بِالإِيمَانِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ. لأَنَّ كُلَّكُمُ الَّذِينَ اعْتَمَدْتُمْ بِالْمَسِيحِ قَدْ لَبِسْتُمُ الْمَسِيحَ**».

يمكننا أيضا أن نميز تأثيرا واضحا ل ديونيسيوس الأريوباجي المنحول. هكذا يمكن أن نقرأ في التدرج السماوي شرحا للآية 1، 17 من رسالة القديس جاك «**هبتك الكاملة تأتي من العلياء وتنزل من أب الأنوار**». يكتب ايكار بخصوص تراتب النور الذي ينكشف لنا: «**كما لو كانت قوة موحدة... توجهنا نحو وحدة الأب الذي يجمع كل شيء ونحو البساطة التي تأله**». يحيلنا الكاتب إلى رسالة إلى أهل رومية 11، 36 : «**لأَنَّ مِنْهُ وَبِهِ وَلَهُ كُلَّ الأَشْيَاءِ.**

لَهُ الْمَجْدُ إِلَى الْأَبَدِ. آمِينَ». يمكننا أن نعثر على آثار وحدة الشهود، كما نفهمها هنا، عند كل الصوفية المسيحيين، كما عند الصوفية اليهود والمسلمين. سنشير إلى بعض منها عند القديس سان جان دو لا كروا، لكن داخل فضاء مختلف، داخل عذوبة العشق. يبدو واضحا في نهاية هذا البحث الطويل، والذي يبقى رغم ذلك مقتضبا اعتبارا لكل ما يمكن قوله، وكافيا للحصول على قناعات، أنه من خلال لغة الأفلاطونية المحدثة، عبر صوفية الديانات التوجيدية الثلاث، بطريقة متماثلة، وأحيانا جد متشابهة ودوما متقاربة، وعلى الرغم من الاختلافات العقدية، عن نفس الإشكالية الروحية، عن نفس النمط من الحلول. كما أنهم عبروا عن تجربة لا يمكن أن نقول بصددها شيئا لكنها لا تختلف، في كليتها، عند البعض عما هي عند الآخرين. لكن كما يختتم المسلمون البحوث الصعبة، أقول: الله أعلم.

الفصل الخامس

أشكال التعبير عن التجربة الصوفية: لغة الحب

تمنح الأفلاطونية المحدثة في الوقت نفسه إطارا فكريا ونمطا لغويا : إطارا فكريا لأنها كانت تشكل ميتافيزيقا حاملة لتصور حول العالم، ومهتمة بإشكاليات الواحد والمتعدد، الوجود واللاوجود، المفارقة والمحايثة، المطلق والنسبي. ورغم كون هذه اللغة ذات طابع تصويري، غير أنها كانت أساسا لغة فلسفية، وشكلت على الخصوص نظرية في المعرفة، في المعرفة الحدسية والمافوق-عقلية. لذا قام الصوفية الموحدون، الذين خضعوا لتأثير هذا الفكر، بالتركيز على الطابع المعرفي للتجربة الصوفية: التأمل الذي يتحدثون عنه هو أيضا معرفة لله، معرفة سامية، هبة لدنية من الله تعالى، يغمرها النور الإلهي، لكنها تبقى معرفة أو «مشاهدة». يبقى الحب حاضرا لأن الشخصيات الروحية اليهودية، الإسلامية كما المسيحية، تقر بحب الله للإنسان وبحب الإنسان لله. لكن هذا الحب يأخذ في إطار الأفلاطونية المحدثة شكل إشعاع معرفي في القلب. على العكس من ذلك يعتقد المؤمنون بالحب الخالص أن المعرفة رهينة بالحب أو بالأحرى أن الحب هو في حد ذاته معرفة، بل أنه السبيل الوحيد لمعرفة الله الذي يتعالى عن كل قدرات العقل المخلوق.

يؤكد الكتاب المقدس، الذي يشكل مصدر الإلهام الأساسي بالنسبة لليهود والمسيحيين، على أهمية الدعوة للحب. فالله يحب شعبه كما يجب على شعب الله، إسرائيل، أن يحب إلهه. تمتلئ التوراة وكتب الرسل والمزامير بهذه الفكرة. لكن يجب إفراد مكانة خاصة لنشيد الأنشاد الذي يشكل، في دلالته الحرفية، نشيد حب حقيقي، كما أن الصور تحيل على الحب البشري: «**كَالتُّفَّاحِ بَيْنَ شَجَرِ الْوَعْرِ كَذلِكَ حَبِيبِي بَيْنَ الْبَنِينَ. تَحْتَ ظِلِّهِ اشْتَهَيْتُ أَنْ أَجْلِسَ، وَثَمَرَتُهُ حُلْوَةٌ لِحَلْقِي.** [4] **أَدْخَلَنِي إِلَى بَيْتِ الْخَمْرِ، وَعَلَمُهُ فَوْقِي مَحَبَّةٌ.** [5] **أَسْنِدُونِي بِأَقْرَاصِ**

الزَّبِيبِ. أَنْعِشُونِي بِالتُّفَّاحِ، فَإِنِّي مَرِيضَةٌ حُبًّا». نشيد الأنشاد، أصحاح 2، 3-5. نشير هنا إلى التشابه بين هذا النص والشعر العربي الما-قبل إسلامي. على سبيل المثال يشبه المحب محبوبته بفرس «**لَقَدْ شَبَّهْتُكِ يَا حَبِيبَتِي بِفَرَسٍ فِي مَرْكَبَاتِ فِرْعَوْنَ**» 1، 9 كما يفعل الشاعر البدوي الأعرابي عندما يشبه صبية حسناء بالضبي أو الغزال: «**وجِيدٍ كجِيدِ الرِّئْمِ ليْسَ بفاحشٍ إذا هيَ نَصَّتْهُ ولا بمُعَطَّلِ**» معلقة امرؤ القيس، البيت 45.

يعبر الأسلوب في الحالتين عن نفس الرهافة وينبع من مصدر إلهام واحد: «**هَا أَنْتِ جَمِيلَةٌ يَا حَبِيبَتِي، هَا أَنْتِ جَمِيلَةٌ! عَيْنَاكِ حَمَامَتَانِ مِنْ تَحْتِ نَقَابِكِ. شَعْرُكِ كَقَطِيعِ مِعْزٍ رَابِضٍ عَلَى جَبَلِ جِلْعَادَ**» نشيد الأنشاد،4، 1، «**وَفَرْعٍ يَزِينُ المَتْنَ أسْودَ فاحِمٍ. أثِيثٍ كَقِنْوِ النّخلةِ المُتَعَثْكِلِ**» معلقة امرؤ القيس، البيت 35»

يمكننا أن نشير لنصوص أخرى: «**أَسْنَانُكِ- كَقَطِيعِ الْجَزَائِزِ**[1] **الصَّادِرَةِ مِنَ الْغَسْلِ**» 4، 2، «**وتَبْسِمُ عَنْ ألْمَى كَأنَّ مُنَوَّرًا. تَخَلَّلَ حُرَّ الرَّمْلِ دِعْصٍ لَهُ نَدِ**» معلقة طرفة ابن العبد، ال بيت 8.

الفرق هو أن الشعر الجاهلي، أي السابق لظهور الإسلام، غريب عن القرآن في حين أن نشيد الأنشاد جزء من الكتاب المقدس. كان لزاما على المتدينين من اليهود والمسيحيين أن يضفوا معنى رمزيا لكتاب نشيد الأنشاد، وهو ما فعلوه فجعلوا في متناولهم رصيدا لغويا كان يكفي أن يقوموا بتحويله ليكون في خدمة نسق التعبير عن الحب الصوفي. بالنسبة ل ج فاجدا فحب الله لإسرائيل، داخل النسق الفكري اليهودي، هو ما يعبر عنه التركيب اللغوي لنشيد الأنشاد. نذكر هنا بالخصوص الكتابات الشعرية لإبن غبريول الذي كان، حسب م. شيرمان (أنطولوجيا، ص. 182) أول من استعمل، في الأدب اليهودي، شكل أغاني الحب الشعبي لوصف العلاقة بين الله، إسرائيل والمسيح المخلص. أنضر فاجدا، حب الله... ص 88، الإحالة 3.

تصبح الحبيبة في النشيد صورة لشعب إسرائيل، فيندرج الإتحاد المبني على الحب في تصور أخروي ينبعث فيه شعب الله المختار في الحب الإلهي

1- حمل منزوع الصوف

بعد زمن المنفى. لكن يبقى النقاش قائما حول إذا ما كان خلاص إسرائيل هو ما سيخلص الأرواح الفردية، أم أنه على العكس من ذلك، كما يقول مارتن بوبر، (كتاب الحسيدية، ص.199)، يجب علينا أن نعتبر «**العمل الأخلاقي-الديني للفرد هو ما يحقق الخلاص**». ثمة حركة تؤيد هذا التصور الأخير بدأت تنشأ منذ أواسط القرن السادس عشر. من وجهة النضر هذه فإن الخلاص الأخير لإسرائيل وخلاص البشرية كلها ،عبر إسرائيل، يصبح، على الأقل ولو جزئيا، ثمرة أعمال الصوفية. مهما يكن الأمر بالنسبة لهذه التصورات الخلاصية فإن جاكوب أناتولي، في القرن الثالث عشر، يعني بالتأكيد الروح الفردية عندما يرجع إلى نشيد الأنشاد، ويشرح كيف أن «**المحبة تشتاق إلى أن تسعى جاهدة للعثور على موضوع حبها كما هو الأمر بالنسبة لكل محب مغرم تحمله كل أفكاره وآماله نحو محبوبه**». يستشهد هنا بالآية 3، 1 : «**فِي اللَّيْلِ عَلَى فِرَاشِي طَلَبْتُ مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي. طَلَبْتُهُ فَمَا وَجَدْتُهُ**». يقول جاكوب أن ذلك معناه أنها لم تبحث عن محبوبها في الطريق الذي تحدده التعاليم، «**وستبحث أنت عنه بكل قلبك وبكل روحك**». يقترح بعل شيم، في إطار التأويل الذي يقترحه بوبر، حلا وسطا: تجربة الوجد تجربة فردية لكن الطقوس مرتبطة بالجماعة. ويمثل الطقس، الصلاة، بالنسبة للوجد النهائي ما تمثله تجربة البحث بالنسبة للتحقق. إجمالا، فلأن إسرائيل هو موضع حب «المحب»، تصبح الأرواح التي تخدمه وتصلي من أجله في إسرائيل بمثابة «حبيباته». فضلا عن هذا تجدر الإشارة إلى أن التأويل الجماعتي Communautaire يبقى مبررا انطلاقا من نصوص الكتاب المقدس. تتم الإشارات لخيانات شعب الله بعبارات «العهارة» :«**حقا إن الشعب يقترف العهارة عندما يحيد عن يهفيه**»، كتاب أوزي، 2،1. بصفته وريثا روحيا لأوزي، يسترجع إرمياء الموضوع نفسه: «**لأَنَّهُ مُنْذُ الْقَدِيمِ كَسَرْتُ نِيرَكِ وَقَطَعْتُ قُيُودَكِ، وَقُلْتِ: لاَ أَتَعَبَّدُ. لأَنَّكِ عَلَى كُلِّ أَكَمَةٍ عَالِيَةٍ وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ أَنْتِ اضْطَجَعْتِ زَانِيَةً!**» كتاب إرميا، 2، 20.

لكن الرمزية الزفافية أو الزواجية تبقى أكثر فأكثر حضورا «**هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ ذَكَرْتُ لَكِ غَيْرَةَ صِبَاكِ، مَحَبَّةَ خِطْبَتِكِ، ذِهَابَكِ وَرَائِي فِي الْبَرِّيَّةِ فِي أَرْضٍ غَيْرِ مَزْرُوعَةٍ**» إرميا، إصحاح 2،2. يستعمل حزقيال اللغة نفسها 16،

43-1، لكن النص الأكثر جمالا يبقى بدون شك نص اشعياء 54، 4 - 8 والذي يواسي فيه الرب أورشليم : «**لاَ تَخَافِي لأَنَّكِ لاَ تَخْزَيْنَ، وَلاَ تَخْجَلِي لأَنَّكِ لاَ تَسْتَحِينَ. فَإِنَّكِ تَنْسَيْنَ خِزْيَ صِبَاكِ، وَعَارُ تَرَمُّلِكِ لاَ تَذْكُرِينَهُ بَعْدُ. لأَنَّ بَعْلَكِ هُوَ صَانِعُكِ، رَبُّ الْجُنُودِ اسْمُهُ، وَوَلِيُّكِ قُدُّوسُ إِسْرَائِيلَ، إِلهَ كُلِّ الأَرْضِ يُدْعَى. لأَنَّهُ كَامْرَأَةٍ مَهْجُورَةٍ وَمَحْزُونَةِ الرُّوحِ دَعَاكِ الرَّبُّ، وَكَزَوْجَةِ الصِّبَا إِذَا رُذِلَتْ، قَالَ إِلهُكِ. لُحَيْظَةً تَرَكْتُكِ، وَبِمَرَاحِمَ عَظِيمَةٍ سَأَجْمَعُكِ. بِفَيَضَانِ الْغَضَبِ حَجَبْتُ وَجْهِي عَنْكِ لَحْظَةً، وَبِإِحْسَانٍ أَبَدِيٍّ أَرْحَمُكِ، قَالَ وَلِيُّكِ الرَّبُّ**».

يبقى اعتبار «الزوجة» أو الحبيبة في نشيد الأنشاد صورة لأمة إسرائيل منسجما مع كشف الحب الإلهي في الكتاب المقدس. غير أنه، وبعد المنفى، كما يفسر المؤرخون ذلك، طهرت المحن شعب الله فاستطاع عندئذ أن يعي أهمية قلب كل إنسان، واكتشف أن الله لا يحب فقط شعبه في كليته، ولكن كل فرد فيه، يحب فيه إخلاصه وامتثاله للشريعة. ف ﴿**الله يحب العادلين**﴾ (المزامير)، وذلك تماما هو ما يقوله القرآن أيضا ﴿**إن الله يحب المقسطين**﴾. المائدة،42 - الحجرات،9 .

ثمة آية تكتسي قيمة أكبر من وجهة نضر صوفية: «**فَاعْلَمُوا أَنَّ الرَّبَّ قَدْ مَيَّزَ تَقِيَّهُ**».مزمور4 ،4. في ترجمة دورم، تم تصحيح نص هذه الآية انطلاقا من الآية 22، 31 «**مبارك يافي الذي ميز حبه لي**». مهما يكن فإن التقارب مثير للاهتمام. ترتبط كلمة « حصيد»، والتي تعني رجلا شديد التقوى، والتي اشتقت منها كلمة الحاصدية، ترتبط بنفس المصدر مع كلمة هيسيد، والتي تعني الحب والرحمة. تكتسي الكلمة الثانية أهمية بالغة لأنها تتحدث عن حب الله «لي». يتعلق الأمر بشخص فردي، موضع محبة خاصة Dilection.

يصبح الإنسان أيضا موضع دعوة للحب : ما دام أن الله يحبه عن اختار يميزه، فهو مدعو إذن بأن يرد بحب لله وحده فقط، بحب خالص يكون، كما يقول ابن باكودا، «هبة للروح». هذا الحب لا يمكن ابتياعه لأنه ليس للإنسان ما يعطيه مقابل هذا الحب ما عدا نفسه. يحيلنا ابن باكودا إلى النشيد 8،7 : «**إِنْ أَعْطَى الإِنْسَانُ كُلَّ ثَرْوَةِ بَيْتِهِ بَدَلَ الْمَحَبَّةِ، تُحْتَقَرُ احْتِقَارًا**».

لكن الله يهب الطمأنينة للروح التي تمنح نفسها ف «**تشرب من كأس الحب**». إذا «**أنعم الله عليها فهي تشكره وإذا هو ابتلاها تصبر ولا يزيدها ذلك إلا**

حبا وخضوعا» «ما يجب في حق القلوب»، 183،1. مرة أخرى يستشهد ابن باكودا هنا بالنشيد: «**مَا دَامَ الْمَلِكُ فِي مَجْلِسِهِ أَفَاحَ نَارِدِينِي رَائِحَتَهُ. صُرَّةُ الْمُرِّ حَبِيبِي لِي. بَيْنَ ثَدْيَيَّ يَبِيتُ**». 1، 13-14 .ثمة عبارة في الآية 8، 6 من النشيد تكتسي أهمية بالغة، وهي صورة ستلعب دورا أساسيا في لغة الحب الصوفي: «**اِجْعَلْنِي كَخَاتِمٍ عَلَى قَلْبِكَ، كَخَاتِمٍ عَلَى سَاعِدِكَ. لأَنَّ الْمَحَبَّةَ قَوِيَّةٌ كَالْمَوْتِ. الْغَيْرَةُ قَاسِيَةٌ كَالْهَاوِيَةِ. لَهِيبُهَا لَهِيبُ نَارِ لَظَى الرَّبِّ.**»

كلمة لهب مشتقة من لاهوب التي تعني «يفتى، يهلك»، ثم «يحترق» التي أعطت كلمة الإحتراق : «هيلاهابوت»، والتي تعني، حسب بعل شيم، شدة الوجد. هذا الوجد يعني أيضا «**كأس الرحمة**». يقول سفر التكوين أنه بعد طرد آدم من الجنة، أقام الله ملائكة يطوفون بسيف وهاج من أجل الحفاظ على طريق شجرة الحياة. بالنسبة لبعل شيم ما إن لمست هيلاهابوت هذا السيف جعلته يتناثر شرارات فأصبحت الطريق سالكة. شدة الوجد هاته يملأها الفرح فهي تعيد الإنسان إلى الحب الأصلي لخالقه.

كثر هم الصوفية المسيحيون الذين تدبروا نشيد الأنشاد واتخذوه مصدر إلهام حياتهم الروحية، ولم يجدوا فقط في قراءة الكتاب المقدس فرصة للوعي بمركزية الحب بل وجدوا أيضا في القديس يوحنا الشخص الذي يكشف عن حقيقية أن «**الله هو الحب**»1، الرسالة، 16،4. من بين أشهر هؤلاء الصوفية نجد سان جان دو لا كروا مؤلف «نارالحب المتأججة» Vive Flamme d'amour، مؤلف يذكرنا ب «هيلاهابوت»، والنشيد الروحي Canciones entre el Alma y el Esposo. : «**الروح يسكنها الحب للكلمة، لابن الله، الذي هوحبيبها، فتشتاق لأن تتحد به بالرؤية الواضحة لجوهره الإلهي، تتحدث إليه بكربها العاشق وتعاتبه على غيابه. فبعد أن أذهلها، وأصابها مرض حبه وجعلها تخرج من نطاق المخلوق وتخرج من نفسها، بعد ذلك إذ به يتركها تكابد ألم غيابه**» النشيد الروحي الأول، ص 274 .

يمكننا أن نجد تماثلا بين بداية هذا المقطع الشعري ونص من نشيد الأنشاد 1،7 : «**أَخْبِرْنِي يَا مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي، أَيْنَ تَرْعَى، أَيْنَ تُرْبِضُ عِنْدَ الظَّهِيرَةِ**»، لكن يمكننا أن نعتبر هذا أيضا موضوعا من مواضيع شعر الحب : الغياب والعودة،

الفراق والالتئام، ونجده حاضرا عند الصوفية المسلمين. يؤول سان جان دو لا كروا هذا البيت الشعري على أنه صلاة ودعاء موجه إلى الأب: «**أن تطلب من الأب أين يرعى ليس شيئا آخر غير أن تتوجه إليه بالدعاء كي يتكرم فيكشف عن جوهر الكلمة الإلهية، أي ابنه، لأن الأب يرتبط بابنه الوحيد الذي هو مجد الرب. أن تطلب من الأب أن يريك المكان الذي يربض فيه يعني نفس الرغبة لأن الابن فقط يصنع نعم الرب، الأب الذي لا يجد له مستقرا إلا في ابنه المحبوب.لا يسكن الأب في كليته إلا في ابنه لأنه يفضي إليه بكل جوهره في وضح النهار، أي في الأزل والأبد حيث يخلقه باستمرار**». نلاحظ كيف أن نص الكتاب المقدس يخضع لقراءة تجعله منسجما مع الاعتقاد المسيحي بالثالوث. بما أن الله حب فإن حبه للإنسان لا يمكن أن يكون غريبا عن هذا الحب الجوهري الذي خلق به الكلمة. لكن من جهته فإن حب الإنسان لله لا يمكن أن يكون حقيقيا إلا إذا دخل في نطاق السر الخفي لهذا الحب الجوهري.

«**لأجل العثور على هذا الحبيب في حدود إمكانية ذلك في هذا العالم، من المهم معرفة أن الكلمة، بمعية الأب والروح القدس، تكمن جوهريا في المركز العميق للروح وتسكن في خبأها. ما دام الأمر كذلك فإن على الروح التي تريد أن تعثر عليه عبر الإتحاد في الحب أن تخرج، فيما يخص إرادتها، من كل الأشياء المخلوقة بشكل يحول بينها وبين رؤية الله. يجب عليها أن تنغمس، في خشوع عميق، داخل نفسها فتدخل في علاقة حب وعطف مع الله، كما لو أن كل ما في العالم لا وجود له**». يذكرنا هذا بفصول روايات الحب العاطفية حيث المحب يختبأ ويتنكر كي يصل إلى حبيبته، كي لا يراه أحد كي يكتم سره، يحيلنا هذا أيضا على المثل الشعبي: المحبون وحيدون في العالم.

إلى جانب صور النار، لهيب ولضى الحب، نجد صورا أخرى تذكرنا بدورها بشعر الحب الحسي. مثلا «**لمسة الشرارة**» التي هي «**لمسة ساحرة و ممتعة يتفضل بها المحبوب من وقت لآخر على الروح ... فجأة يحترق القلب بنار الحب**» النشيد الأول، ص.353. استقى سان جان دو لا كروا فكرة هذه اللمسة من ترجمة مريبة لنص من نشيد الأنشاد : 4،5 :«**حَبِيبِي مَدَّ يَدَهُ مِنَ الْكَوَّةِ، فَأَنَّتْ عَلَيْهِ أَحْشَائِي**». من الصعب تأويل هذا النص، على الأقل فهو لا يتحدث

عن «اللمسة». تبدو النية في تأسيس مرجع من الكتاب المقدس واضحة. تقول الترجمة اللاتينية: أحشائي ارتعدت عند «لمسه»، والتي هي تأويل للكلمة العبرية آلاي ءيف âlâyv.

بعد هذه اللمسة التي تثير نارا مفاجأة كحريق لا يدوم، يأتي الانتشاء بالحب تحت تأثير خمر معطر. «**تجدر الإشارة إلى أن هذا الانتشاء والسكر العذب يدوم أكثر من لمسة الشرارة**». تشعر الروح أن عمقها الأكثر حميمية يحترق وينتشي بعذوبة بفعل هذا الخمر العلوي أو السماوي، وذلك حسب عبارة داوود: «**حَمِيَ قَلْبِي فِي جَوْفِي. عِنْدَ لَهَجِي اشْتَعَلَتِ النَّارُ**» المزامير. 4،39. فضلا عن ذلك يحيلنا سان جان دو لا كروا على نص من نشيد الأنشاد تتوجه فيه الحبيبة لحبيبها قائلة: «**ستعلمني فَأَسْقِيكَ مِنَ الْخَمْرِ الْمَمْزُوجَةِ مِنْ سُلاَفِ رُمَّانِي. تأخذ الخمر معنى حبي ممزوجا بحبك، حبي وقد تحول لحبك... مما يعني: سقاني الحب فأصبحت غارقة في حبه... فجعل المحبة تسكن قلبي بأن جعل محبته في قلبي**». نفس المرجع 361. هكذا يصبح الدمع الذي تذرفه الحبيبة ليس إلا الدمع الذي وهبه لها الحبيب. بالفعل، «**فالشراب الذي انتشت به جعلها تنسى كل شيء في هذه الدنيا**» نفس المرجع 363. لذا فإنها لا يمكن أن تتصور ما تهبه إلا كشيء وهب لها ولا ينتمي لهذا العالم في هذه الحالة من الانتشاء والنسيان التي أصبحت فيها الآن، «**يتراءى لهذه الروح كيف أن كل معارفها السابقة ومعارف العالم كله ليست، بالمقارنة مع هذا العلم المحصل حديثا، إلا جهلا خالصا**». نفس المرجع، نفس الصفحة.

لهذا فإن «**حبيبة الأناشيد، بعد أن تخبرنا كيف أن الحب جعلها تصبح محبوبها ذاته، تشير إلى اغترابها عن كل أشياء العالم التي وجدت فيها، بعبارة واحدة: » لم أعرف شيئا**» Nescivi. نلاحظ هنا كيف أن سان جان دو لا كروا يستعمل الكتاب المقدس 6، 11 بطريقة اعتباطية، وهو استعمال يصعب فهمه في وضعه الحالي، ولكن مهما يكن الأمر فهو يجعل الزوجة أو الحبيبة تقول «لم أعرف» والتي هي، في الحقيقة، عبارة ينطق بها الحبيب. هذه الحرية في التعامل مع سياق النصوص تحملنا على الاعتقاد أن سان جان دو لا كروا، دونما إغفال للمعنى الإجمالي، يبحث داخل قصيدة الحب هذه عن كلمات وصور

لاستعماله الخاص. ورغم أنه يستشهد غالبا بنشيد الأنشاد، إلا أنه يستند على هذه النصوص دونما أن يقوم فعلا بشرحها.

بما أن الله حب وبما أنه يحب مخلوقاته، فإنه من الطبيعي جدا بالنسبة لصوفي مسيحي أن يعتقد انه سيتحد بالله، بالحب، ويمكننا أن نشعر بذلك في الإستشهادات السابقة. نقدم هنا استشهادا أخيرا يتميز بقوة تعبير غير عادية: **«تجدر الإشارة إلى أن الحب هو الميل، القوة، القدرة التي تمتلكها الروح ذاتها على السفر إلى الله، فعبر الحب تتحد الروح بالله. كلما تدرجت الروح في مراتب و مقامات الحب، كلما نفذت بعمق إلى الله وسكنت فيه خاشعة...لأنه كلما كان الحب قويا كلما كان موحدا unitif... مجمل القول، كي تسكن الروح مركزها، أي الله، يكفيها أن تتحقق بمقام من مقامات الحب، فذلك كاف كي تكمن الروح في الله برحمته. إذا تحققت بمقامين، فإنها ستسكن في الله مركزا أكثر عمقا...أما إذا تحققت بالمقام الأخير، سيصيب حب الله هذه الروح في مركزها الأكثر عمقا. بعبارة أخرى، سيحولها وينيرها في وجودها كلية، حسب كل قدراتها وقوتها، حتى تبدو كالله نفسه»،** Vive Flamme d'amour ,30-29.

بدأنا حديثنا عن الصوفية المسيحيين بسان جان دو لا كروا لكونه شاعر الحب الإلهي بامتياز. روحه المتقدة تنطلق كأنها شعلة نحو الأعالي الشاهقة. بالنسبة للقديسة تيريز دافيلا، التي لم تكن أقل قدرة على النفاذ إلى سر الإتحاد، لأنها تضل أكثر «إنسانية وبشرية» إن أمكننا قول ذلك، فقد كانت أكثر قربا من الراهبات، بناتها التي عملت على إرشادهن. في كتابها «خواطر حول حب الله»، الفصل الأول، تشير إلى بداية نشيد الأنشاد : «**لِيُقَبِّلْنِي بِقُبْلاَتِ فَمِهِ، لأَنَّ حُبَّكَ أَطْيَبُ مِنَ الْخَمْرِ**» .تعترف بعدم قدرتها على فهم هذا الانتقال من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب، كما لو أن الحبيبة تتوجه بالحديث إلى مخاطبين اثنين. لكنها تبدي بالخصوص تأثرها بالأثر الذي يمكن أن تحدثه هذه الكلمات على النفوس التي ليس لها إلا تصور دنيء وحيواني عن الحب. وهي تتذكر هنا موعظة سمعتها من أحد رجال الدين:«**كان يتحدث عن الحب... وما كان له أن يتحدث عن شيء آخر غير الحب، فانفجر الحضور ضحكا ولم يفقه موعظته لدرجة أنني أصبحت مذهولة**». ص 1391.

تقول بهذا الخصوص : «قد يبدو لكم أن بعض كلمات الأنشاد كان يمكن التعبير عنها بأسلوب آخر. لا شك أن وضاعتنا بلغت مبلغا جعلني لا أندهش لهذا الأمر. بل إني قد سمعت أشخاصا يعترفون أنهم يتجنبون ما أمكن الاستماع إليها. يا إلهي، ما أكبر بؤسنا ! لقد مسخنا حيوانات سامة تحول كل ما تأكله إلى سم». نفس المرجع . 1390، 1391. لكنها ترد على أولائك الذين يتهكمون من هذا الأسلوب أوالذين، نفاقا منهم وليس فضيلة، يستنكرونه ويستاءون منه: «لأننا غير معتادون على التعامل مع الحب بهذه الطريقة، فإن أفكارنا تطيرإلى حيث هي دوما، فننسى بذلك تدبر الأسرار العميقة التي تختزنها كلمات الروح القدس هذه. ما الذي كنا بحاجة إليه أكثر من هذا كي نحترق بحبه؟ أولا نعلم أنه إذا كان الله قد استعمل هذا الأسلوب فليس إلا لسبب عميق» نفس المرجع ، ص. 1391. ثم تختم قائلة: «إذا ما انتم سمعتم كلمات الحنان والرقة حول العلاقة العميقة بين الله والروح فلا تستغربوا، فالحب الذي كنه ولا يزال يكنه الله لنا رغم ضعفنا يجعلني أستغرب أكثر ويرمي بي في الوجد والجذب. عند رؤية هذا الحب، أعي أن الكلمات التي يستخدمها الله كي يجعلنا نراه لا تحمل أية مبالغة. إن أعماله تكشف لنا من الحب قدرا أكبر بكثير»، نفس المرجع ، ص. 1393.

ترجع تريز إلى نص الآية :«يُقَبِّلْنِي بِقُبْلَاتِ فَمِهِ». تصيح قائلة : «ربي وإلهي، ما أعظم تلك الكلمات التي تتجرأ دودة أرض أن تتوجه بها إلى خالقها !. لكن، ملكي ،من سيتجرأ على النطق بها دون إذنك ؟ ...لكن الروح المحترقة بحب يخطفها ويجذبها لا تصبو إلا لنطق هذه الكلمات ما دام أن الرب لا يمنعها من ذلك». نفس المرجع ص 1395، 1396. لذا فإن تريز الأفيلية لا تجد حرجا في استخدام لغة الحب هذه بنفس جذوة سان جان دو لا كروا، لكننا نرى في المقام الأول كيف أن وعيها بغرابة هذه اللغة يضل قائما.

لم يمنح نشيد الأنشاد للصوفية المسيحيين تعبيرا عن انطلاقات روحهم الخاطفة، لكنه منحهم مواضيع للتأمل والتفكير في الإتحاد بالله. لا شك أن الترجمات اللاتينية غير صحيحة في حالات عديدة، إذ أفضت إلى شروحات مجازية اعتباطية من غير المفيد التوقف عندها. لكن، في بعض الأحيان، فإن

الكتاب المقدس يوحي ببعض التأويلات المهمة ويدعمها. على سبيل المثيل يقول القديس بونافونتور في «طريق العقل إلى الله» أن الروح التي تؤمن بالمسيح، تحبه وتجعل منه أملها، تكتسب حسا روحيا، بصيرة وسمعا، شما وذوقا باطنيا يجعلها قادرة على أن تشعر ب ثلاث حالات من الوجد الذهني : الورع، الدهشة والإعجاب ثم الابتهاج. تجعل الدهشة من الروح كما لو كانت «**كَعمود مِنْ دُخَانٍ، مُعَطَّرَةً بِالْمُرِّ وَاللُّبَانِ وَبِكُلِّ أَذِرَّةِ التَّاجِرِ**»، نشيد الأنشاد، 3،6. أما الدهشة والإعجاب فتحولها إلى شفق، بدر وشمس كما يتغنى بذلك النشيد: «**مَنْ هِيَ الْمُشْرِفَةُ مِثْلَ الصَّبَاحِ، جَمِيلَةٌ كَالْقَمَرِ، طَاهِرَةٌ بهية كَالشَّمْسِ**» نشيد الأنشاد، 10،6. عندما يفيض الابتهاج فإن «**الروح، المستلقية فوق محبوبها، فتتدفق منها متع اللذة الأكثر عذوبة**». نجد وصفا لهذه الدرجة الأخيرة من الوجد في الأنشاد 7،7–10 : «**مَا أَجْمَلَكِ وَمَا أَحْلاَكِ أَيَّتُهَا الْحَبِيبَةُ بِاللَّذَّاتِ!.... وَتَكُونُ ثَدْيَاكِ كَعَنَاقِيدِ الْكَرْمِ، وَرَائِحَةُ أَنْفِكِ كَالتُّفَّاحِ، وَحَنَكُكِ كَأَجْوَدِ الْخَمْرِ. لِحَبِيبِي السَّائِغَةُ الْمُرَقْرِقَةُ السَّائِحَةُ عَلَى شِفَاهِ النَّائِمِينَ**».

من جهة أخرى فإن المسيحيين ليسوا بحاجة للرجوع لنشيد الأنشاد للبحث عن تعابير قوية عن الحب. لكن قد يكون أسلوب نشيد الكتاب المقدس شجعهم على المخاطرة بتبني لغة تذكرهم بالحب الحسي أوالدنيوي. لهذا السبب نجد تولر في موعظته رقم 44 حول الآية «**هذَا جَاءَ لِلشَّهَادَةِ لِيَشْهَدَ لِلنُّورِ**،» يوحنا، 1، 7 يفسر بأن هذه الشهادة يتم تلقيها على مستوى مختلف قدرات الروح إلى أن تتجسد في القدرة الأسمى والتي هي الإرادة، القدرة على الحب. هنا يتحدث تولر عن «الحب الهاذي» وعن « عاصفة الحب».بإمكاننا أن نعدد الأمثلة.

أشكال التعبير عن الحب في التصوف الإسلامي

إذا ما نحنا عرجنا الآن على الصوفية المسلمين فيجب علينا باديء ذي بدء أن نشير إلى أننا لا نجد شيئا من نشيد الأنشاد في القرآن، كما أن المسلمين اعتبروا الحب شعورا جد مرتبط بالطبيعة البشرية، لذا كان موقفهم منه تطبعه الريبة ويرفضون اعتباره من العلاقات التي يمكن أن تتشكل بين الله والإنسان أو بين الإنسان والله. فقط الصوفية حافظوا على المعنى الحقيقي للآيات التي تورد

كلمة الحب أو المحبة، كلاهما مشتقتان من أصل نجده في العبرية ah3bʰâ. **يكفي** وجود هذه الكلمة لتبرير تصوف الحب، وذلك على الرغم من **التأويلات التي** تخرج بها عن معناها. لكن ثمة كلمة أخرى أثرت، بدون شك، على مسار **التأمل** لدى الشخصيات الروحية. نجد في القرآن 4، 125 «**وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا**». من المؤكد أن الأمر يتعلق بتشريف وتمييز يبدو أنه لا مثيل لهما، لكن بإمكاننا أن نفهم كون مؤمنين يحبون الله يتمنون إدراك هذه المنة والدرجة الرفيعة. من كلمة «خليل» اشتقت كلمة الخلة والتي يعرفها التهانوي في كتابه «كشاف اصطلاحات الفنون» بأنها : «**في اللغة المحبة وعند السالكين أخص منها، وهي تخلل مودة في القلب لا تدع فيه خلاء إلا ملأته لما تخلله من أسرار إلهية ومكنون الغيوب والمعرفة لاصطفائه عن أن يطرقه نضر غيره**»[2]. بالنسبة للصوفي السالك، هناك فرق بين مقام الخلة ومقام المحبة، لكن ليس هناك اتفاق حول تراتبهما. يعتقد البعض أن المحبة هي الأسمى، معتمدين في ذلك على حديث للرسول نقله البيهقي : «**اتخذ الله إبراهيم خليلا، وموسى نجيا، واتخذني حبيبا ثم قال: وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي**». البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة، الضعيفة، 1605.

من المؤكد أن وجهة النضر هذه تتحكم فيها الرغبة في وضع محمد في مرتبة تعلو فوق مرتبة إبراهيم وموسى، رغم أن القرآن لا يقول أن الله جعل منه خليلا. يقول القرآن : «**وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض**»6،75، في حين يقول عن محمد بشأن معراجه إلى السماء :«**دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى**»، النجم ،9. بعدها يصل المحبوب إلى الله «بلا واسطة»، يمر المحبوب عبر مشاهدة الملكوت الإلهي. والحال أن محمد يشكل قدوة بالنسبة لكل مؤمن خصوصا بالنسبة للصوفية الذين تدبروا طويلا معنى «**قاب قوسين**» وتفكروا دلالة هذه الدرجة القصوى من القرب التي تعني نهاية مطاف سفرهم الصوفي. لكن البعض الآخر يضن أن الخلة مرتبة أسمى من المحبة لأنها تخلي

2- كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، تأليف الشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت، ج.1، ص.339.

القلب من كل حب غير حب المحبوب الوحيد. تمثل الخلة شكل الحب الأكثر كمالا وسموا. مهما يكن الأمر، يجب علينا أن نقرن كلمة الخلة بكلمة الأنس التي ليست كلمة قرآنية لكن الصوفية يستعملونها باستمرار. الأنس أو المؤانسة هو أن تكون مقربا ومألوفا عند أحد ما، كثيرا ما يقترن الأنس بالجليس، أي ذاك الذي يجلس بمعية آخرين لمشاركتهم جلسة يتحدثون فيها في مواضيع شتى. تعنى الخلة أن المرء تم قبوله في جوار الله اذي ليتحدث إليه أحاديث خفية وحميمية، وتلك هي المسامرة التي تعني بالضبط أحاديث الليل. لا شك أن هذا يذكرنا باجتماع المحبين ليلا، وهو موضوع مألوف في الشعر الغزلي أو الماجن. يحكي عمر ابن ربيعة في أحد قصائده أنه انطلق باحثا عن محبوبته التي رافقت عائلتها بعد أن ارتحلت إلى مخيم آخر، فالتقاها مساء:

«حَيَّيْنها فَتَبَسَّمَتْ، فَكَأَنَّها عِنْدَ التَّبَسُّمِ مُزْنَةٌ تَتَبَسَّمُ
تَضَوَّعَتْ مِسْكاً وَسُرَّ فُؤَادِها فسرورها بادٍ لمن يتوسم»

الصوفية كذلك يعرفون الأنس كحالة سامية من النبل الروحي، والذي يتمثل في الفرح أمام كمال الجمال. أما ضد الأنس عند الصوفية فهو الهيبة. لكن الأنس لا ينفي الهيبة تماما لأن أنيس الله لا يتوقف عن الإحساس بالهيبة أمامه. يقول الجنيد أن الأنس يلغي الحشمة لكن يبقي على الهيبة. قلنا أيضا أن الأنس حالة يغلب فيها الرجاء على الخوف لكنه لا ينفيه تماما. تلك هي حال موسى حينما كلمه الله بألفة.

من أول و أشهر ا"شعراء الذين تغنوا بالحب الإلهي نجد الصوفية الكبيرة رابعة العدوية من البصرة، والتي توفيت سنة 801. كرست رابعة مكانة خاصة للخلة، ويبدو أنها تضعها في نفس مكانة الحب والمحبة. هذه بعض أبيات تنسب إليها:

«راحتي يا إخوتي في خلوتي وحبيبي دائما في حَضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضا وهواه في البرايا مِحنتي
حيثما كنت أشاهِد حُسنه فهو محرابي إليه قبلتي
إن أمت وجداً وما ثم رضا واعَنَائي في الورى وشقوتي

يا طبيب القلب يا كل المنى جُد بوصلٍ منك يَشفي مهجتي
يا سروري وحياتي دائما نشأتي منك وأيضا نشوتي
الخلق جميعا أرتجي قد هجرت منك وصلا فهو أقصى مُنيتي»

قبل أن تصف الخلة، تتحدث رابعة في البداية عن الأنس في بيتين قصيرين من غير الممكن ترجمتهما:

«إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحتُ جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانسي وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي»

تجتمع هنا كل المفردات الهامة التي أشرنا إليها سابقا: الجليس، الحبيب، الأنيس والمؤانس. لكن يبقى أن أشهر قصائد رابعة هي قصيدة « الحبين» :

«أحبك حبين: حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حبّا الهوى فذكرُ شُغلت به عن سواكا
وأما الذي أنت أهلُ له فكشفُك الحُجب حتى أراكا
فما الحمدُ في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا»

أما الحب الأول فهو يتوافق مع فكرة القديس أوغسطين عندما كتب، في جزء من «الاعترافات» : «**كنت أحب الحب وأحب أن أحب**». يملأ ذكر المحبوب قلب المحب الذاكر فرحا، حتى أنه يصبح محبا للذكر نفسه. تحافظ رابعة على هذا الشكل من الحب لكنها تكشف عن شكل آخر أكثر صفاء حيث لا سلطة لأي هوى على الفرد المحب، بل إنه على العكس من ذلك نسيان تام للذات في اعتبار مطلق للمحبوب. هذا الشكل من الحب يبدو أسمى من الخلة حيث يبقى الإنسان متأثرا بالمنة والفضل الإلهيين، في حين أن هذا الحب متجرد من كل منفعة ولا يعبأ حتى بالأفضال الإلهية، ذاك هو الحب الحقيقي والأصيل بالنسبة لكل الصوفية. بوجه خاص، تتوافق الروحانية المسيحية والإسلامية تماما حول هذه القيمة.

قد نقبل بسهولة أن لغة الحب الإلهي ليست إلا استلهاما للغة الحب البشري. وقد قدم الشعر العربي بغناه ليس فقط إطارا مصطلحيا بل أيضا حالات مؤثرة

كان من السهل نقلها نحو الشعر الصوفي. على سبيل المثال فإن عمر ابن أبي ربيعة، رغم صيته كشاعر ماجن، إلا أنه عندما عرف زينب سينتقل إلى تجربة حب حقيقي وحيد كما هو الأمر بالنسبة لخلة الصوفية :

«لا تلوما في أهل زينب إن — القلب رهن بال زينب عان
وهي أهل الصفاء والود مني — وإليها الهوى فلا تعذلاني
لم تدع للنساء عندي نصيبا — غير ما قلت مازحا بلساني
إن قلبي بعد الذي نال منها — كالمعنى عن سائر النسوان»

للجسد شهوات يجب أن يلبيها، ويمكنه أيضا أن يتعذب بحب لا يقبل غيره ،إلا أن :

«سمعي وطرفي حليفاها على جسدي
فكيف اصبر عن سمعي وعن بصري؟»

الحب فقط يهم، ولا أهمية للمعاناة التي يمكن أن تسببها الحبيبة، لأنها تصبح مركز كل شيء. وقد عبر شاعر من العصر العباسي، أبو الشيص، بقوة عن هذا الشعور:

«وَقفَ الهوى بي حيثُ أنتِ فليس لي
متأخَّرٌ عنه ولا مُتَقَدَّمُ
وأهنتني فأهنتُ نفسي جاهداً
ما مَن يهون عليك ممَّن يُكْرمُ
أشبهت أعدائي فصِرْتُ أحبُّهم
إذْ كان حظّي منكِ حظّيَ مِنْهُمَ
أجِدُ المَلامةَ في هواكِ لذيذة
حُبّاً لِذكْرِك فَلْيَلُمْني اللُّوَّمُ»

غالبا ما تتم مقارنة نضرة الحب بالسهم، لكن حد السهم الحاد الذي يجرح القلب، ينفذ ويتحد بأعمق ما في وجود المحب الضحية، حتى لا يصبح بإمكانه أن ينفصل عن السهم الذي يجرحه. كتب الشاعر ابن مطير الأسدي هذه الأبيات :

«قضى الله يا أسماء أن لست زائلا
أُحِبُّك حتى يُغمِض الجفنَ مُغمَضُ
فحبك بلوى غير أن لا يسرني
وإن كان بلوى أنني لك مبغض»[3]

لكن هذه المعاناة تطهره وترفعه فوق نفسه، تعطي لحياته قيمتها الحقيقية وتجسد واقعها الأصيل. من جهة أخرى، فإن حب الله تجربة يتناوب فيها الحظوة والهجر، الوحدة والفراق، علامات القرب وعلامات البعد. كل الصوفية، مسيحيين أو مسلمين، قاموا بوصف هذه التجارب الداخلية. والحال أن تجارب الحب البشري تخضع لنفس الوتيرة المتأرجحة، فقد كانت تجارب قدماء البدو في الحب مرتبطة بتغيرات نمط حياة الرحل.

كان الموضوع الأساسي للقصيدة القديمة الما قبل-إسلامية، في شقها المخصص للحب، أي النسيب، هو الشاعر الذي يقف على الأطلال فيسترجع ذكرى المحبوبة في هذه الأرض الخالية. من المؤكد أن الأمر كان يتعلق بشهوات حسية، لكن إعادة تشكيل الذكرى، أو الذكر، يجعل هذه الشهوات تتلون بطابع روحي ويعتريها حزن يحمل دائما في طياته مشاعر ذات نبل مثير.

تصف القصائد استعدادات الرحيل، لحظة الفراق، ابتعاد القافلة التي لا يفارقها فكر المحب. عبر تناوب الأمل واليأس، يحلم باللحظة التي تجمعهما من جديد. في انتظار ذلك فإن الغياب، عندما لا يؤدي إلى النسيان، يقوي الإحساس ويطهره، يرسم صورة مثالية للحبيبة، تثير فيه الرغبة في أن يكون جديرا بها. يسعى المحب لإثبات قيمته عبر البطولة في الحرب.

ابتعدنا هنا كثيرا عن التصوف، غير أنه لا يجب أن ننسى أن الإسلام يحث على الجهاد الأكبر، الجهاد ضد الغرائز التي تحط من قيمة الروح. لا شك أن المفاخرة، التي هي أحد سمات العقلية البدوية، تبقى على النقيض من تواضع الصوفية. لكن الشاعر الولهان لا يرفع من شأن نفسه إلا كي يتميز بنفسه، ثم

3- الحسين ابن مطير الأسدي، سلسلة خزانة التراث، جمعه وحققه د.محسن غياض، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989، ص.58 .نحن نورد النص العربي. المترجم

يتذلل بعدها أمام المرأة المحبوبة فيقر أنه أصبح متيما. نورد هنا بعض أبيات مثيرة من معلقة عنترة:

«حُيِّيْتَ مِنْ طَلَلٍ تَقادَمَ عَهْدُهُ   أقْوى وأقْفَرَ بَعدَ أمِّ الهَيْثَمِ
حَلَّتْ بِأرضِ الزَّائِرِينَ فَأصْبَحَتْ   عسِراً عليَّ طِلابُكِ ابنَةَ مَخْرَمِ
ولقد نَزَلْتِ فَلا تَظُنّي غَيْرَهُ   مِنّي بِمَنْزِلَةِ المُحِبِّ المُكْرَمِ
كَيفَ المَزارُ وقد تَربَّع أهْلُهَا   بِعُنَيْزَتَيْنِ وأهْلُنَا بِالغَيْلَمِ
هَل تُبْلِغَنّي دَارَهَا شَدَنِيَّة   لُعِنَتْ بِمَحْرُومِ الشَّرابِ مُصَرَّمِ
إنْ تُغْدِفي دُونِي القِناعَ فإنَّنِي   طَبٌّ بِأخذِ الفَارسِ المُسْتَلْئِمِ»

مبدئيا، إذا كان الإسلام يعارض هذا النوع من الشعر، فإن المسلمين تبنوه وأخذوا على عاتقهم إبداعه. أولا لأنه يمثل بالنسبة لهم نموذجا للغة العربية القحة، كما أن الدراسات القرآنية كانت كثيرا ما ترجع إلى هذا النمط الشعري، وهو الشيء الذي يكتسي أهمية بالنسبة لنا لأننا نفهم عندها أن الصوفية استقوا منه جزءا من لغتهم. لكن بعد ذلك، وبسرعة، تم اعتبار الله بمثابة خالق للحب في قلب الإنسان وضامنا لقيمته. هكذا، ورغم أن الحب ضل شعورا دنيويا، إلا أنه تم التوقف عن النضر إليه كشعور مثير للشبهة أو غريب عن حياة المؤمن. ومع أن الإسلام لا يحط من شأنه، فإن الأمر لا يتعلق هنا بتاتا بالحب الجسدي. في حديث مروي عن ابن عباس المعروف بجديته، ولكنه قد يكون موضوعا لضرورة، ينسب للرسول قوله: «**من عشق فكتم فعف فمات دخل الجنة**»، وقد ورد الحديث في صيغ أخرى مثل «**من عشق فكتم فعف فمات مات شهيدا**»». الكلمة المهمة هنا هي «عشق» ومنها يشتق عشق وعاشق. لا وجود لأي من هذه الكلمات في القرآن، وهو ما أثار استنكارا قويا عندما جعلها بعض الصوفية جزءا من لغتهم.

الحب العذري في التراث العربي

رغم ذلك فإن كلمتا العاشق والعشق كانت لهما دلالة خاصة في إطار الشعر العذري الذي يمثل ظاهرة حضارية غريبة، يضل مصدرها غامضا، وربما يكون لها

تأثير على التصورات الغربية حول الحب الغزلي في كتابه «في الحب» يستشهد ستاندال Stendhal بمقاطع من كتاب ديوان الصبابة لابن أبي حجلة: «**قال سعيد بن عقبة لأعرابي ممن أنت؟ قال من قوم إذا عشقوا ماتوا. قال عذري ورب الكعبة ثم قال ولم ذلك ؟قال لأن في نسائنا صباحة وفي فتياتنا عفة**».

ذكر هنري هاين أيضا هذا الحب المقترن بالموت. هذا التصور كان وراء إبداع نصوص كثيرة في الأدب العربي: أبحاث ومقالات تملأها الأشعار حيث تنسب أشياء مشكوكا فيها لأبطال الأساطير. ورغم كونها مبنية على الخيال، إلا أنها كتب وجدت وكانت معروفة وتحظى بالتقدير. من بين أكثر هذه المقالات أهمية، إلى جانب «ديوان الصبابة»، نجد مؤلفات تمتد على فترة طويلة، مثل «ديوان العاشقين» لأبي عبد الله محمد بن زياد الأعرابي المتوفى حوالي 845، «كتاب الزهرة» لابن داوود المتوفى عام 907، وكتاب «الظرف والظرفاء» لابن إسحاق الوشاء المتوفى حوالي 936،» طوق الحمامة» لابن حزم المتوفى عام 1064، «مصارع العشاق» للسراج التوفي عام 1106، أخيرا، وفي مرحلة متأخرة، «تزيين الأسواق في ترتيب أشواق العشاق». لا يجب أن ننسى كذلك «كتاب الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني. 875-967 والذي جمع فيه، من بين قصص عديدة حول الشعراء وعدد كبير من أبياتهم الشعرية، قدرا كبيرا من أشعار الحب. لقد تمت مقارنة أهمية هذا الديوان، مع الحفاظ على الاختلافات، وكذا أهمية المؤلفات الأخرى بالنسبة للإلهام الأدبي الصوفي، بالدور الذي لعبه نشيد الأنشاد في التأمل عند الصوفية اليهود والمسيحيين.

للحب العذري أزواج من الأبطال جسدوه، من أشهرهم مجنون- ليلى، جميل-بثينة، قيس، ليلى، كثير-عزة. البعض منهم كان لهم وجود حقيقي، أما البعض الأخر فمن نسج الخيال. في التصوف الفارسي بالخصوص، تحولت هذه الشخصيات إلى رموز خالصة للحب الروحي. في «المكتبة الشرقية»، تحدث ديربيلو أكثر من مرة عن هذه الشخصيات. نكتفي هنا بسرد بعض أقواله: «**كل المحمديين (يعني المسلمين) ينضرون لهذين المحبين (مجنون وليلى) كما كان اليهود ينضرون للزوج أو الحبيب والزوجة أو الحبيبة في نشيد الأنشاد، جاعلين من قصتهما نصا رمزيا يصبح وسيلة لجعل الأشخاص**

الأكثر روحانية يرتقون إلى تأمل الأسرار الإلهية». أكثر من هذا، يتم الاحتفال بزوج آخر: يوسف وزليخة، ابنة الفرعون وزوجة العزيز. نعلم أن مجموعة من المسلمين من فرقة الخوارج، مدفوعين بتقوى صارم، رأوا أنه كان يجب إسقاط سورة يوسف من القرآن بسبب القصة الماجنة التي تحكيها، والتي لا تليق بكلام الله. بالفعل فإن زليخة، التي لا يذكر اسمها، هي التي تسعى لتراود يوسف عن نفسه 12،23. بعدما «**شغفها حبا**». لكن يوسف ضل وفيا لمبدأ العذرية، وهو ما تعترف به هي نفسها: «**استعصم**». بيد أنها لا تعلن توبتها. هل كان ثبات يوسف هو ما سمح بتحوير القصة و جعلها تأخذ معنى دينيا ؟ هذا ممكن، لكن هناك تعليق مفيد لإسماعيل حقي حول الآية 12،30: «**شغفها حبا» : «شق حبه شغاف قلبها حتى وصل إلى فؤاده....اعلم أن المحبة هوة الميل إلى أمر جميل وهو إذا كان مفرطا يسمى عشقا وهو إذا كان مفرطا يسمى سكرا أو هيمانا وصاحب العشق المفرط معذور غير ملوم لأن الحب آفة سماوية كالجنون والمرض مثلا،والمحبة أصل الإيجاد وسببه كما قال تعالى» كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف»**. يذكر إسماعيل حقي هنا بأن عبد الرازق القاشاني، الصوفي الشهير في مدرسة ابن عربي والمتوفى عام 1327، كان يقول بأن العشق شكل أخص من الحب لأنه «**محبة مفرطة ولذلك لا يطلق على الله لانتفاء الإفراط عن صفاته**». إذا كان العشق ينطبق على الإنسان فذلك لأن الله بالنسبة له هو موضوع حب لامتناه. يورد حقي كذلك قولا للجنيد يشخص فيه النار: قالت يوما «**يا رب لو لم أطعك هل كنت تعذبني بشيء هو اشد مني؟ قال نعم كنت أسلط عليك ناري الكبرى قالت وهل نار أعظم مني؟ قال نعم نار محبتي اسكنها قلوب أوليائي المؤمنين»**. تطهر نار الحب الإلهي من كل أدناس الحب البشري الذي يمر بتجربة المعاناة، مما يجعله يكتشف حقيقته الأصلية. يكتب حقي : «**وعشق زليخة ليوسف، وان كان عشقا مجازيا، إلا أنه لما كان تحققها به حقيقة وصدقا جذبها إلى المقصود وآل الأمر من المجاز إلى الحقيقة»**، ويورد بيتا للعطار:

«كل من تحقق بلغ الحب الخالص والحقيقي في أعماق قلبه يستقر المحبوب الذي يحب»

يحكي العطار نفسه في «الكتاب الإلهي» قصة حول يوسف وزليخة، قصة تسلط الضوء على المنحى الروحي الذي أخذه الفصل الذي يتعلق بالإغراء في سورة يوسف، حيث التقى يوسف بزليخة **«وقد أثقلت عليها معاناة شديدة من المرض والفقر... وقد جعلت رؤية يوسف لها معاناتها بالغة»**. هناك تمنى يوسف أن تختفي، فأرسل الله الملك جبرائيل يتحدث باسم الرب:

«لن ننزعها من الوجود.

لأنها تكن حبا فياضا لذاك الذي يحبنا.

لأنها لا تتوقف عن حبك، من أجعلك أجعلها من بين أحبائي....

قدرت عليها معاناة شديدة لكن من أجلك سأعيد إليها شبابها.

منحتك كنز حياتها، سأبارك فيها إذن كي تكون لك.

من أجل يوسفنا فهي ملئى بالحنان، لا أحد بحقده سيسعى لموتها».

لا وجود إذن إلا لحب واحد حقيقي وأصلي، كما أن الله يحب من يحب الأشخاص الذين يحبونه ويحبهم. إذن فديربيلو محق عندما يكتب بخصوص يوسف وزليخة: **«غالبا ما يستخدم المسلمون اسميهما والعبرة من قصتهما لجعل قلوب الناس تتجاوز الحب الغريزي نحو حب أسمى، وهم يزعمون أن هاذين العاشقين ليسا إلا رمزا للروح المخلصة التي ترتقي إلى الله بفضل حبها». لعل هذا هو ما جعل حافظ يقول في ديوانه: « إني أفهم جيدا أن جمال يوسف الأخاذ يمكن بل ويجب يأخذ قلب زليخة بعيدا عن حدود الحب العادي»**.حسب شراح هذا الشاعر، يمثل يوسف رمز الخالق، وزليخة رمز المخلوق. نجد هنا أيضا سياق نشيد الأنشاد. ربما يؤكد العطار، أكثر من سان جان دو لا كروا، على فكرة أن الحب الأصلي والخالص تجاه المخلوقات هو جزء من حب الروح لله وهو المقابل لحب الله للروح. غير أن هذه الفكرة ليست غائبة في الفكر الصوفي المسيحي بما أن حب الآخر في المسيح قيمة يقتضيها الإيمان. لكنه لا يعبر عن هذه الفكرة بصورة عشق وعبادة جمال المحبوب، كما أن الأمر يتعلق بحب الآخر في مجموعه وليس بحب شخص خاص اختاره القلب.

تستنكر تيريز الأفيلية،كما المسلمون الذين أتينا على ذكرهم،ما يسمى خطأ بالحب.تقول في**«سبل الكمال»** ،الفصل السابع ، ص 615-616 : **«هؤلاء**

الذين أتحدث عنهم لا يهتمون بكونهم يحبون أولا يحبون... قد تقولون أليس ممكنا أنهم لا يحبون ولا يعرفون كيف يحبون أحدا إلا الله؟ أجيبكم أن حبهم لله يجعلهم يحبون الآخرين أكثر: يصبح حبهم أكثر صدقا، أكثر اتقادا، أكثر فائدة...ذلك هو الحب... أؤكد لكم أن حبهم يستحق فعلا هذا الاسم في حين أن المشاعر الأرضية الوضيعة غصبت هذا الاسم ولا تستحقه... في الحقيقة إنهم يحبون ما يرونه ويميلون إلى ما يسمعونه. والحال أن ما يرونه ثابت.فإذا كانوا إذن يحبون فهم لا يتوقفون عند الجسد، بل يتوجهون بأنظارهم نحو الروح ... حتى ولو كنا نموت حبا من أجل الآخر... حتى ولو كان الآخر يملك كل أشكال الحسن مجتمعة، فإنه ليس بمقدورنا أن نحبه حبا قويا ودائما...لأنه حب يجب أن ينتهي مع نهاية الحياة إذا لم يكن الإنسان المحبوب متصلا بحب الله وقربه.. ذاك هو الحب الذي لا يقدر بثمن ! الحب الذي يمشي على خطى أمير وسيد الحب، المسيح، كنزنا». نلمس الاختلافات، لكن كيف يمكننا أن نغفل التشابهات العميقة؟

داخل الحقيقة الجوهرية للحب فإننا نحب الله وإخواننا المؤمنين بنفس الحب، لأن الله يحب مخلوقاته الإنسانية بهذا الحب. مستلهما الإيمان المسيحي، عبر القديس يوحنا بطريقة رائعة عن هذه الأفكار.في رسالة يوحنا الرسول، إصحاح الرابع، 7-8 : **«أَيُّهَا الأَحِبَّاءُ، لِنُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا، لأَنَّ الْمَحَبَّةَ هِيَ مِنَ اللهِ، وَكُلُّ مَنْ يُحِبُّ فَقَدْ وُلِدَ مِنَ اللهِ وَيَعْرِفُ اللهَ. وَمَنْ لاَ يُحِبُّ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ، لأَنَّ اللهَ مَحَبَّةٌ. «وَنَحْنُ قَدْ عَرَفْنَا وَصَدَّقْنَا الْمَحَبَّةَ الَّتِي لِلهِ فِينَا». «اَللهُ مَحَبَّةٌ، وَمَنْ يَثْبُتْ فِي الْمَحَبَّةِ، يَثْبُتْ فِي اللهِ وَاللهُ فِيهِ»**، نفس المرجع 4، 16.

هكذا تمكن الصوفية المسلمون من التطرق لمواضيع الفرق والجمع، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، لكنها مواضيع ستكتسب دلالة ذات بعد أكثر باطنية. الفرق مثلا لم يعد هو الانفصال في المكان، مثل هذا التعريف لم يعد له معنى عندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع الله. حسب أبي علي الدقاق فإن الفرق هو **«ما نسب إليك»**، أما الجمع **«ما سلب عنك»**، الرسالة القشيرية. الإنسان مخلوق وسط المخلوقات، يمكنه أن يتعلق بها أو بنفسه، فيكون في حالة جهل، وذلك شر. أما الفرق فليس شرا لأنه من الضروري أن يقر الإنسان بكونه مخلوقا

وسط الخلق، موجود داخل العالم وماثل فيه بفعل العمل الخلاق لله المتعالي الذي يفيض من الوجود دون أن يلحقه الفقر، فهو يبقى في ذاته. نرى إذن أن الجمع يتراءى في الفرق، إذ لا وجود لافتراق دون اتحاد لأنه، كما يقول القشيري، «**من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة**»، الرسالة القشيرية، ص.100. تتحدد ثنائية الفرق والجمع كما تتحدد الثنائيات الأخرى التي ذكرناها: الخوف والرجاء، الهيبة والأنس، كما يمكن أن نضيف إليهما القبض والبسط. يعتمد القشيري على سورة الفاتحة من أجل إظهار تلازم الحالتين. عندما يقول الله «إياك نعبد» فهو يعني الفرق، وعندما يقول «إياك نستعين» فهو يعني الجمع. «**إذا ما خاطب العبد الحق سبحانه، بلسان نجواه: إما سائلا، أو داعيا، أو مثنيا، أو شاكرا، أو متنصلا**[4]**، أو مبتهلا، قام في محل التفرقة. وإذا أصغى بسره إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يخاطبه به، فيما ناداه، أو ناجاه و أو عرفه، أو لوح لقلبه وأراده، فهو بشاهد الجمع**» الرسالة القشيرية، ص.100. نجد هنا نفس الكلمات التي تحدد معنى الخلة. بالنسبة لكلمة الغيبة فهي لا تعني، كما هو الأمر في الشعر الغزلي الماجن،غياب المحبوب،لأن الله لا يغيب عن خلقه، بل تعني حالة القلب الذي يغيب عن عالم المخلوقات، يزهد في معرفة شروط وجودها، يزهد في كل إحساس شخصي، في هذه الحال يعيش الإنسان تجربة الخواء، التيه، الغربة، وكأنه منفي عن نفسه. رغم أنه لم يبلغ بعد درجة الوجود في الله إلا أنه، بالنسبة له، فتلك مرحلة يمثل فيها أمام الرب، الخالق. تيه الغياب يؤدي إلى السكر، وقد كان يشبه قديما بالجنون، كما السكر الذي يسببه الخمر، فهو يستتبع نسيان كل الواقع المحيط ونسيان الذات نفسها. حالة البساطة والزهد هذه ليست إلا عودة للصحو والجلاء بالمعرفة الحقيقية لله.

حالة الحلاج

من بين الصوفية المسلمين، الحلاج هو من أعطى العشق قيمته الأكثر أساسية. ربما لم يكن هو أول من أدخل هذه الكلمة في مصطلحات الصوفية. أشار لوي ماسينيون إلى حديث قدسي للحسن البصري حيث أصل هذه الكلمة

---

4 - تنصل فلان من ذنبه: تبرأ. المترجم

يسري على الله كما على الإنسان : «**عن رسول الله قال الله سبحانه : إذا علمت أنّ الغالب على عبدي الاشتغال بي نقلت شهوته في مسألتي ومناجاتي، فإذا كان عبدي كذلك فأراد أن يسهو حلتُ بينه وبين أن يسهو وهذا معنى العصمة أولئك أوليائي حقّاً، أولئك الأبطال حقّاً. يقول الله عزّ وجلّ : إذا كان الغالب على العبد الاشتغال بي جعلت بغيته ولذّته في ذكري، فإذا جعلت بغيته ولذّته في ذكري عشقني وعشقته ...**». يمكننا أن نعتبر النوري أيضا من السباقين للاشتغال بالعشق. يكتب لوي ماسينيون بهذا الصدد: «**عمق النوري، بعد سري السقطي مفهوم العشق الذي يلهمه الله للروح الخاشعة، متجها بذلك نحو أطروحة الحلاج في الإتحاد بالله عبر الحب**». «مأساة الحلاج، الطبعة الثانية، 1، «122، 121. يترجم لوي ماسينيون العشق للغة الفرنسية ب Essentiel désir : الرغبة الجوهرية، ويؤكد أن الحلاج حدد الجوهر الإلهي انطلاقا من الرغبة الجوهرية، ذاهبا بذلك أبعد من أغلب سابقيه، بل أبعد منهم كلهم.

سنكتفي ببعض الإستشهادات التي سيتضح معناها من خلال الملاحظات السابقة. يحكى أن الحلاج قال: «**يا من أسكرني بحبه، وحيرني في ميادين قربه، أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيم على مقعد الصدق**»(الأخبار، النص العربي، ص.17). في نفس المنحى، نورد هذا الدعاء للحلاج: «**أسألك بنور وجهك الذي أضاءت به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين، وأسألك بقدسك الذي تخصصت به عن غيرك، وتفردت به عمن سواك، أن لا تسرحني في ميادين الحيرة، وتنجيني من غمرات التفكّر، وتوحشني عن العالم، وتؤنسني بمناجاتك، يا أرحم الراحمين**» نفس المرجع . ص.24. نجد في هذا النص كل المصطلحات التي سبق أن رأيناها والأفكار التي توحي بها: الحيرة، الأنس، المناجاة. يتحدث الحلاج أيضا عن تعاقب القرب والبعد الذي يميز علاقة الروح بالله : «**أيها الناس. إنه يحدث الخلق تلطّفاً فيتجلّى لهم، ثم يستتر عنهم تربيةً لهم. فلولا تجليه لكفروا جملةً، ولولا ستره لُفتنوا جميعاً**» نفس المرجع ص.25،26. أي أنهم سينسون وضعهم كمخلوقات ملزمة بالعبودية وطاعة الله. تعني كلمة «فتنوا» أنهم سيكونون أمام ابتلاءات. سيفتن الناس إذن بالأفضال الإلهية كما يفتنون في الدار الدنيا بالمجد والغنى. لهذا، يضيف

الحلاج، «**فلا يديم عليهم إحدى الحالتين**». لكن يتطهر قلب المؤمن بفعل بلاء هذه الحالات الثنائية التي تتجاذب وتتنافر في تناوبها، عندما يبلغ المؤمن درجة الحب الخالص، عندها يتجاوز هذه التعاقبات نحو حالة صوفية دائمة. (مقام) والتي هي منتهى الطريق الصوفي. هذا ما يعبر عنه الحلاج في بعض أبياته حول «الفتى»، ويقصد به الصوفية مريد الفتوة أو قيم الفروسية الروحية Chevalerie spirituelle. نترجمه، كما فعل هنري كوران، بالفارس الروحي Chevalier spirituel، ويمكننا أن نربط بين مصطلح الفتيان و «أتباع الحب أو المخلصون للحب»، « Fidèles d'Amour ».:

إذا بلغ الصب الكمالَ من الفتى
ويذهل عن وصل الحبيبِ من السكرِ
فيشهد صدقاً حيثُ أشهده الهوى
بأن صلوَة العاشقين مِن الكُفرِ.

تفترض الصلاة، حتى صلاة الشكر، فرقا ومسافة بين المصلي والله، هذه المسافة التي يقوم الحب الخالص بإلغائها. لكن في هذا العالم، لا يمكن للإنسان أن يبلغ هذه الحالة المثالية. غير أن القلب عندما ذاق بعضا من تلك الحالة أصبح يصبو إلى الموت التي هي خلاصه:

اقتلوني يا ثقاتي — إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي — وحياتي في مماتي

بعد تجربة ما سميناه بجمع الجمع، حيث الروح متحدة في الله بالوجود في كليته، فإن الصلاة الوحيدة التي يمكن أن يتوجه بها الإنسان إلى الله هي أن يخرجه الله من الغربة والنفي بين الكائنات التي لا تمتلك إلا وجودا جزئيا:

حويتُ بكلي كلَّ كلك يا قُدسي
تُكاشفُنِي حتى كأنك في نفسي
أُقلب قلبي في سِواك فلا أرى
سِوى وحشتي منه وأنت به أُنسي

فها أنا في حبس الحيوة ممنَّع
عن الأنس فاقبِضني إليك من الحبسِ

من فعل قبض اشتقت كلمة «القبض» والتي هي ضد «البسط» كما رأينا ذلك. أصول هذه الكلمات قرآنية. يقول الله في سورة البقرة، 245 : «**والله يقبض ويبسط**». يقبض القلب فيعصره ويخلصه من التعلق بالمخلوقات ثم يبسطه بعد ذلك ويغدق عليه من أفضاله. لا وجود للبسط بلا قبض، كما أنه لا حياة بلا موت. من الغريب أن الحلاج يصف كيف يتكون وينمو هذا الحب بكلمات شبيهة بالكلمات المستعملة في الشعر الدنيوي. يورد أنطاكي هذه الأبيات:

الحب أوله ميل يهيم به
قلب المحب فيلقي الموت كاللعب
يكون مبدؤه من نظرة عرضت
أو مزحة أشعلت في القلب كاللهب
كالنار مبدؤها من قدحة فإذا
تضرمت أحرقت مستجمع الحطب

أما الحلاج فيكتب:

وما الوجد إلاّ خطرةٌ ثم نظرةٌ
تُنشي لهيباً بين تلك السرائرِ

هذا اللهيب يذكرنا بشعلة الحب عند سان جان دو لا كروا وبالهيلاهيبوت في الحسيدية.

نختم بالإشارة إلى مذهب غريب حول العلاقات التي تربط الطبيعة الإلهية، (اللاهوت) والطبيعة الإنسانية (الناسوت). بهذا الخصوص فإن فكر الحلاج يستعصي كثيرا عن الفهم. نورد أولا نصا يتميز بوضوحه : «**وكما أنّ ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها**».الأخبار. غير أن السياق غامض مما حدا بلوي ماسينيون إلى اقتراح ترجمتين مختلفتين تبينان تردده، في أخبار الحلاج، ص.103، وفي مأساة الحلاج، الطبعة الثانية، ص.649-650. مهما

يكن الأمر فإنه من الواضح أن الإتحاد لا يلغي أو ينفي الطبيعة البشرية. أما النص الثاني فهو يتحدى كل ترجمة، والترجمة التي يقترحها لوي ماسينيون في الأخبار، ص.105، تجعلنا حائرين. ندخل هنا في مغامرة ونقترح ترجمة ميزتها الوحيدة هي أنها تحاول أن تبقى قريبة من النص : «**تتجلى كما تشاء مثل تجليك في مشيئتك كأحسن صورة،والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان. ثم أوعزت إلى شاهدك الأنيّ في ذاتك الهوي. كيف أنت إذا مثّلت بذاتي، عند عقيب كراتي، ودعوت إلى ذاتي بذاتي، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعداً في معارجي إلى عروش أزلياتي، عند القول من برياتي**». الأخبار. الترجمة:

«Tu te manifestes comme Tu le veux, ainsi qque c'est le cas de Ta manifestation, selonTa volonté, sous la plus belle des formes, la forme dans laquelle réside l'Esprit qui parle en apportant la Science, l'Evidence, la Puissance et la Preuve ; Ensuite Tu as donné des ordres à ce témoin de Toi qui dit Je en Ton Essence qui est en Lui ; Qu'en est-il de Toi, quand Tu te présentes sous la forme de moi-même à la suite de mes retours répétés, et que Tu me lances par moi-même, tandis que je m'élève dans mes ascensions jusqu'au trône de mes pré-éternités près des paroles de mes créatures»

ما هي دلالة هذا النص؟ هناك أولا فكرة أن الله يتجلى في شكل بشري، وهو الأجمل على الإطلاق، كما يقول القرآن: ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾. إذن فالناسوت، قبل أن يشكل إنسانية هذا الإنسان أو ذاك، هو الشكل الإنساني الأزلي للتجلي الإلهي. والحال أنه في القرآن، الذي هو كلام الله الأزلي واللامخلوق، يتعلق الأمر بأنبياء أو على العموم ببشر يخاطبهم الله ويجيبونه. تصبح الألوهية في حديث أزلي مع البشرية. عندما ترتقي إنسانية الحلاج إلى هذه الإنسانية الأزلية، فإنه يصل إلى «**عروش أزلياته**»، هناك حيث تكلم المخلوقات، المغطاة برداء الناسوت، خالقها، هناك في الميثاق حيث كل ذرية آدم أقرت بأن الله هو ربها.

عند هذا المستوى يمكن للحلاج أن يتكلم باسم الله، بما أن الله يناديه نفسه بنفسه. يمكن أن نقول أنه أصبح المتحدث باسم الله، لذا يمكنه أن يقول «**أنا الحق**»،

«أنا الحقيقة الخلاقة»، «أنا الله». لذلك فهو يقول في النص السابق «برياتي»، أي مخلوقاتي. في تعالي جوهره، يقول الله «أنا» للناسوت وبالناسوت. فالناسوت موضع حبه كما هي المناجاة الحميمية والأزلية، في داخلها يمكن للإنسان أن يحب الله ويصبح حبيبه ونجيه.

من المؤكد أنه من أجل معرفة الحلاج يجب قراءة كتابات لوي ماسينيون، كما أنه يجب قراءة كتابات هنري كوربان إذا نحن أردنا معرفة ابن عربي وصوفية إيران. بالطريقة نفسها نحيل على كتابات ج.شولم و م.بوبر وأ نيهير في كل ما يخص التصوف اليهودي. بالنسبة للتصوف المسيحي، فإنه يقتضي دراسة عدد أكبر من الكتب. كما قلنا، إذا ما نحن دخلنا في التفاصيل، فإن تشابهات أخرى ستتجلى لنا إضافة إلى تلك التي أشرنا إليها، في الوقت نفسه ستظهر الاختلافات كذلك. لم تكن نيتنا هي إظهار توافق تام، فذلك أمر مستحيل حتى داخل نفس الديانة التوحيدية. من جانب آخر فإنه لو كان ذلك ممكنا لأصبح التوحيد مجرد تكرار يفتقر للغنى.

بإمكاننا أن نكون مسرورين كوننا استطعنا، دون إخفاء الاختلافات، الكشف عن التوجهات العميقة المتماثلة، وكذلك الإشكاليات المتشابهة، أشكال التعبير المتماثلة. كل هذا يسمح لنا بالتأكيد على أن الرسالات الثلاث متقاربة على المستوى الروحي وأن الرسل الثلاثة هم مبدعون ومعلمون ينهلون من نفس مشكاة الروح.

خاتمة

في ختام هذا البحث يبدو لنا واضحا أن الرسالات التوحيدية الثلاث تتوجه كلها نحو تأسيس نزعة إنسانية تمثل، عبر تنوعات عديدة، وجها أصيلا لأنها عملت على الرقي بالقيم الروحية المتعلقة بالإنسان، بوضعه في العالم وبعلاقته بالله. والحال أن ما يميز هذه القيم، عندما يتم تأسيسها، هو أنها تحافظ دوما على راهنيتها. لهذا السبب اقتصرنا في دراستنا على هذا البعد الباطني في الثقافات التوحيدية، وركزنا اهتمامنا على القلب بوصفه البؤرة التي تلتقي فيها وتتركز رسالات الرسل الثلاثة.

لا شك أن هناك ثمة أبعاد أخرى لا تخلو من الأهمية، غير أنها تخاطب بالأحرى الفضول التاريخي. هكذا فالنظريات حول القانون والمسائل ذات المنحى الأخلاقي- الاجتماعي المرتبطة به تشكل موضوع العديد من المقارنات، خاصة بين كتب التلموذ وكتب الفقه الإسلامي، لكن ربما أيضا مع القانون والشريعة الكنسية. وقد شكلت الفلسفة ميدان التعاون الأكثر نشاطا بين اليهود، المسلمين والمسيحيين خلال العصور الوسطى: ابن رشد، ابن ميمون، القديس توما الأكويني، كأنهم رموز هذا الالتقاء الناجح للمفكرين والعقول. وجد هذا اللاهوت الفلسفي بطبيعة الحال أرضية مشتركة، حيث أنه يتخذ من الإله الواحد، صفاته، فعله الخلاق وتسييره للعالم، موضوع تفكيرها. المؤلفات بخصوص هذا الموضوع عديدة ومعروفة. لكن، من جهة فإن اتفاق كل هؤلاء المفكرين يتعلق بمفهوم الله الذي يتم تصوره كوجود ضروري أو بصفته المحرك الأول أو العلة الأولى، فالإله الوحيد هنا أقرب ما يكون من إله الفلاسفة منه إلى إله الوحي. ما أن يتم الرجوع إلى الحقائق الدينية، وهو أمر لا يمكن للاهوتي، ولو كان فيلسوفا، أن يتفاداه، حتى تتباعد وجهات النضر

من جهة أخرى فإن الأمر يتعلق أساسا بمعرفة إذا ما كانت الفلسفة خادمة للاهوت Philosophia ancilla theologiae كما هو واضح عند القديس توما وابن ميمون الذي يرى في الفلسفة، كما يقول أ. شوراقي : «**عنصرا أساسيا للمعرفة الصوفية**»، أم أنها ميدان مستقل لا يترك للوحي والدين إلا المجالات التي تطرح داخلها أسئلة لا يمكن لها أن تجيب عنها بالدليل البرهاني، كما كان يعتقد ابن رشد. من جهة أخرى فإن فلسفة القرون الوسطى هذه، رغم تألقها، تبقى متأثرة بعصرها، لذا يجب إعادة تحيينها. ونأمل أن يقوم اليهود، المسيحيون والمسلمون اليوم بإعادة ربط الوشائج، مقتدين في ذلك بأجدادهم المرموقين، وذلك من أجل التفكير في المشاكل الفلسفية لعصرنا. وبمساندة بعضهم البعض يمكنهم طرح حلول ستكون حتما متقاربة، وهي حلول لا يزال عالمنا في حاجة إليها.

من المؤسف أننا نخشى أن يبقى هذا مجرد أمنية نبيلة، على الأقل في الوقت الراهن. وعلى العكس من ذلك من الضروري أن يتأسس الحوار اليهودي -

مسيحي ـ إسلامي، وذلك على أسس الروحانية، وهذا أمر أكثر أهمية ويبدو أنه أكثر قابلية للتحقيق في الوقت الحاضر.

من جهته فإن هنري كوربان يعتقد بأن مثل هذا الحوار يجب أن يتأسس على مستوى الأنساق الغنوصية أوالعرفانية التي تطورت داخل الديانات الثلاث. ولكن، وفضلا عن الخصوصية الغير قابلة للاختزال لمختلف الأنساق الغنوصية المشتركة، فمن المؤكد أنها لا تبقي من الرسالات إلا على ما يمكنها إدماجه، من خلال تأويلاتها، في الأطر القبلية لأنساق غريبة تماما للرسالات والنصوص المنزلة التي تشكل الإيمان الحي لمؤمني الديانات الثلاث. بالإضافة لذلك يجب أن نطلب من الغنوصي المسلم أن لا يؤمن بالأئمة (السبعة أو الإثنا عشر)، ومن الغنوصي اليهودي أن ينسى الظروف التاريخية التي نشأت فيها القابالا والتي حددت معالمها على مر القرون، ومن الغنوصي المسيحي، باسليديا كان أم فالانتانيا، أن يتخلى عن مذهب الأركونت[5]، زعيم الملائكة الأشرار وإله اليهود. نعم يمكن ذلك، شريطة أن نختزل الأنساق الغنوصية إلى مجرد مخطط لعالم الخيال المشكل من وسائط ملائكية بين المبدأ الأول والواحد في تعاليه والعالم الدنيوي حيث الإنسان، أي أن نفرغها من كل ما هو خاص بها، عندها سنحصل على توافق كل من ينتمون لما يسمى بشكل عام بالغنوص. لكن عندها لن يتبقى شيء من الإيمان الحقيقي للمؤمنين الموحدين، إذ أن الرسالات لا يكون لها وجود عندئذ إلا وهي مشوهة بسبب ما يدعي البعض أنه التأويل الحقيقي من خلال الأوجه البلاغية والرموز. من هنا فإن أولائك الذين تلقوا رسالة من أحد الرسل الثلاث لا يمكنهم، إلا إذا هم إرْتَدُّوا، أن يجدوا فيما يقترحه عليهم هنري كوربان شكلا ما من أشكال الوحدة. على النقيض من ذلك، إذا هم تدبروا روحانيتهم وروحانيات الصوفية الموحدين الآخرين، فإنهم سيكتشفون روابط الأخوة بينهم، ولو كانوا بخصوص بعض المسائل إخوة أعداء، وهذا هو ما حاولنا تبيانه كما أننا مقتنعون به بصفة شخصية.

تحدثنا للتو عن نزعة إنسانية يهودية-إسلامية-مسيحية، وقد بحثنا عن عناصر هذه النزعة من خلال دراستنا للروحانيين الأكثر تمثيلا للديانات

5- Archonte : إله الشر والظلمات، والذي كان وراء خلق العالم. أنضر المذهب الغ نوصي.

التوحيدية الثلاث من خلال شهاداتهم نفسها، وذلك لأننا أردنا أن نعرف هذه النزعة الإنسانية في حد ذاتها وليس انطلاقا من تصورات أخرى للإنسان، للعالم أو لله (أو لأي شكل من أشكال المطلق)، تبتعد عن الرسالات الثلاث. بالفعل فإن الخطر يكمن في البحث عن تحديد لأنفسنا انطلاقا مما لا يتحقق فينا، انطلاقا من الآخر. ليس هذا هو السبيل الأمثل لنكتشف هويتنا الحقة. لكن لا شيء يمنعنا الآن من أن نلحظ أصالة هذه الثمرة التي يحملها التوحيد المنزل، والتي أينعت على أغصانه الثلاثة، وذلك بالمقارنة مع نتاجات أخرى للنفس البشرية. نتحدث هنا بالخصوص عن الديانة الإبراهيمية وعن البوذية.

كثيرا ما أقمنا تمييزا بين الشرق والغرب. من البديهي، من الناحية الجغرافية، أن هاذين المفهومين نسبيان كليا، فكل شرق هو غرب شرقه، كما أن كل غرب هو شرق غربه. بأي معنى يجب علينا أن نستعمل هذه الكلمات؟ هل نقر اعتباطيا أن هذا شرق وذاك غرب؟ بدون شك لا. اليهود والإغريق، شعبان عاشا على الضفاف الشرقية للبحر الأبيض المتوسط وقد لعب كل منهما دورا فريدا في تاريخ البشرية. وقد ولد التقاء المعجزة الإغريقية بالوحي التوحيدي حركة حضارية تطورت أولا في هذه المنطقة من الشرق ثم انتقلت بعد ذلك إلى الغرب، إلى الإمبراطورية الرومانية في الغرب، في إيطاليا وبلاد الغال، إسبانيا وإنكلترا ثم ألمانيا، مشكلة بذلك ما نسميه الآن بحضارة الغرب، لهذا فإن هذه الحركة لم تنتشر بالكاد إلا في شرق الغرب المتوسطي. تأثرت بلاد فارس، لكن الهند قاومت بفضل كتلتها كشبه قارة، ولم يستطع غزو الإسكندر ثم لاحقا غزو قادة الإسلام في النفاذ إليها بعمق. لهذا يمكننا أن نسمي حضارة هذه البلاد الشاسعة شرق المشرق المتوسطي حضارة شرقية. بعد توضيحنا لهذا الأمر يجب أن نخلص إلى أن النزعة الإنسانية الدينية اليهودية-الإسلامية-المسيحية هي نزعة غربية، فقد كانت في الأصل ولا زالت عنصرا جوهريا في الحضارة الغربية. لقد أسس الرسل الثلاثة عالما، كما أسسوا لنمط من الإنسان. لن نتحدث عن الصين التي كانت أكثر رفضا لروحانية الغرب، بيد أنه في كل مكان استقر فيه اليهود، المسيحيون أو المسلمون، فإنهم يحملون وينشرون قيمهم التي هي قيم الغرب، حتى ولو اكتست طابعا محليا.

صحيح أن تأثيرات متبادلة حدثت بين الهند والغرب، سواء على الصعيد العلمي أو الصعيد الفلسفي، مثلا في حقبة الفيدانتا[6]، بل إن هذا التأثير تم حتى على مستوى الأفكار الصوفية. لكن هنا ضلت التعارضات جد قوية. بعض المؤرخين أرادوا أن يرجعوا أصل التصوف الإسلامي ومذهبه لتأثير هندي، وهو رأي فيه الكثير من المبالغة. فالتشابهات التي يمكن أن نكتشفها سطحية تماما، وتتعلق بممارسة المجاهدة، الإحسان والصدقة، بالإضافة للبحث عن الحكمة. وقد حاول كل من لوي كارديه ولوي ماسينيون[7] البحث عن أشكال تقارب أكثر دقة، لكنها تبقى في مستوى المفاهيم التي لا يمكن نقلها من نسق صوفي لآخر إلا من الناحية الظاهرية. بل إنه لا يجب القيام بعملية النقل هذه كي تتم رؤية هذه المفاهيم في إطارالتعقيد النسقي الذي لا يمكن حله، وفهم دلالتها الصحيحة، هذا إذا كانت لها ثمة دلالة، فالفكر الهندي يبدي حساسية تامة تجاه التعريفات ذات البعد الأحادي. من هنا فإنه يصعب الإمساك بهذا الفكر، كما أنه يستعصي على الفهم الغربي، لذا فإن المختصين أنفسهم يعترفون بصعوبة الإحاطة به.

يكتب أوليفييه لاكومب في كتابه «المطلق حسب الفيدانتا» حول اللاثنائية[8]الخالصة لشانكارا çankara[9] و«لاثنائية المتنوع من حيث هو»

6- كلمة سنسكريتية تعني «نهاية الفيدا»، والفيدا من أقدم المخطوطات على وجه الأرض. الفيدانتا مذهب فلسفي نشا انطلاقا من التراث الهندي القديم ويهتم بالغاية من الوجود، و يعتمد على الكتابات الفيدية مثل الأوبانيشاد، الباكافاد جيتا والبراهما سوترا. تحث هذه الفلسفة أتباعها على تحقيق ذاتهم، أي الأتمان، داخل أنفسهم (الأتمان ليس إلا البراهمان)، وكذلك على التخلص من الجهل المحيط وذلك بمعرفة الذات. المترجم

7- لوي ماسينيون(1962-1883) : مستشرق فرنسي اهتم بشؤون التصوف، من أهم مؤلفاته «مأساة الحلاج شهيد الإسلام». المترجم.

8- اللاثنائية هي المبدأ الأساسي للفيدانتا، فالبراهمان هو المطلق الكوني في حين أن الأتمان هو المطلق داخل الإنسان. وهما يندمجان في طبيعة واحدة بل هما شيء واحد فالوحدة هي جوهرهما، لا وجود إلا لوجود واحد وحقيقة واحدة وهي البراهمان، أما غير ذلك فليس إلا مجرد وهم. لذا فإن أتباع الفيدانتا يسعون من خلال التجربة التأملية إلى التجرد من الوعي الفردي والوجود الجسدي المادي والفناء في البراهمان. المترجم

9- ادي شنكارا (788-820) : من أهم المعلمين الروحيين في الديانة الهندوسية. فيلسوف ومجدد وشارح الفيدانتا، ساهم في إرجاع الهندوسية لمصدرها الروحي ومبدأها الأول. مركز فلسفته هو اللاثنائية والوعي بها يسمح بالتحرر من أشكال الاستعباد التي مردها الجهل. يدعو شنكارا لتصور الألوهة داخل الوحدة التي تتجاوز مفاهيم الوجود واللاوجود أو العدم، كما أن التماثل مع البراهمان هو طريق التحرر من سلسلة الحياة المتعاقبة. المترجم.

لرامانودجا»[10] : «**هكذا، وقبل أن نقارن، من الضروري أن نعرف على نحو ملائم طرفي المقارنة. كان من الضروري أن نعمل على جعل هاتين الدراستين المتوازيتين لمذهبين هنديين مترابطين شيئا مفهوما بالنسبة لفلاسفتنا. من أجل ذلك قمنا بمقارنة أولية، وعملنا على أن تكون بسيطة بقدر الإمكان من أجل أن نزود القارئ بنظام مرجعي مألوف ومحصن، من خلال اختلاف نقاط الاستدلال المقترحة، ضد كل تشبيه أو مماهاة مبالغ فيها أو متسرعة**». التحذير هنا واضح. بالفعل فإنه من الممكن في بعض الأحيان العثور على تماثلات مع أنماط تفكير مألوفة لدينا، كما هو الأمر عندما نقرأ مثلا في الريغ فيدا[11] : «**لم يكن هناك وجود، ولم يكن اللا-وجود آنذاك ... لا الموت ولا اللا-موت ... كان الواحد يتنفس بلا نفس، يحيا بذاته: لم يكن لأي شيء آخر وجود**». الفيدا 2، ص. 487.

إذا ما نحن أخذنا هذا النص، في حد ذاته و بغض النضر عن أي سياق فيدي، فإنه يذكرنا بأفلوطين. لكن تزل بنا القدم عندما نقرأ في البراد أرانياكا أوبانيشاد [12]: «**عندها سأل فيداغا شاكاليا : كم من الآلهة ياجنافالكيا؟ فأجابه هذا... بالأعداد الموجودة في نيفيد** nivid (**صيغة مستعملة في الطقوس**) **الفاسفاديفا – ساسترا** vaiśvadeva sastra = : **ثلاث وثلاث مائة، ثلاث وثلاثة آلاف. نعم، أجابه، لكن كم الآلهة فعلا؟ ستة**». مع توالي الأسئلة، أصبحت الأجوبة تقدم عدد الآلهة في نضام تنازلي : ثلاثة، إثنان، واحد ونصف، ثم واحد. وعندما سأل فيداغا ساكاليا : «**من هو الإله الواحد؟**» أجابه ياجنافالكيا:

10- Râmânoudja ramanuja رامانوجا (1077 1157-) : متصوف وفيلسوف ولاهوتي هندي، من شراح نصوص الفيدانتا. إذا كانت الفكرة الأساسية في فلسفة شنكارا هي أن كل التمضهرات والصفات والاختلافات ليست إلا أشكالا وهمية وعابرة، أطياف أوانعكاسات للبراهمان ولكن ليس لها وجود حقيقي، فإنها بالنسبة لرامانوجا هي حقيقية ودائمة رغم أن هذا الوجود يخضع لقدرة البراهمان، كما أن الآلهة هي أنماط من البراهمان ولا توجد منفصلة عنه. يعتقد رامانوجا كذلك أن معرفة البراهمان لا تأتي من دراسة النصوص المقدسة بل من التأمل. المترجم

11- Rig veda الريغ فيدا: تسمى أيضا بالمزامير، تعتبر بمثابة أصل ومنبع كل كتب الفيدا الأخرى، وهي عبارة عن أناشيد للثناء على الديفا (أنصاف الآلهة) المترجم.

12- Brhad Aranyaka Upanisadالأوبانيشاد : مجموعة تأملات ميتافيزيقية وفلسفية تشرح النصوص التي ترتبط بها، كل أوبانيشاد يرتبط بجزء من الفيدا. عددها 108. المترجم

«**النفس، هو البراهمان، الذي نسميه ذاك**». لا يمكن أن نتصور أن مثل هذه التصورات يمكن أن تجد لها مكانا في أي من المقولات الذهنية للإنسان الغربي.

من المؤكد أنه إلى حد ما يمكن أن يكون فكر رامانودجا أكثر قربا من التصورات الدينية الغربية، في حين أن فكر شنكارا بعيد جدا عنها. في الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع لوي غارديه، «تجربة الذات»، يختم أ. لاكومب دراسته بهذه الكلمات : «**فيما يخص الهند، فقد كان اهتمامنا منصبا، كما يجب علينا فعله، على المدارس الروحية التي تمليها علينا دراسة تجربة الذات وممارسة اليوغا كنضام كامل للفكر. لكن لا يجب علينا أن ننسى أنه حتى داخل هذه الثقافة الدينية حيث يهيمن البحث عن تصوف يتجاوز البعد الشخصي للمثول/الملازمة، فإن التطور الواسع للباكتي**[13]**دليل على حضور نزعة أساسية وواعية بذاتها نحو حياة روحية حيث الإله الشخصي هو المركز وحيث يتم الرفع من قيمة الحب كجواب للشخص المخلوق على المبادرات الخالصة للإله**». ص.117.

وفي «المطلق حسب الفيدانتا» يتحدث عن مذهب البانتشاراترا Pâňtcharâtra الذي يوجد على طرف النقيض مع مذهب شانكارا، والذي شكل نقطة الإنطلاق لمدرسة فيدانتية جديدة، وهي الرامانودجا : «**البانتشاراترا هو تعبير عن حركة دينية قوية مؤسسة على عبادة وحب- باكتي- إله مشخص وواحد**» ص. 25. قد نعتقد أن الأمر يتعلق بديانة توحيدية (ايكانتكا دارما ekantitika dharma). يرجع وجود مثل هذه الديانة إلى القرن الثالث أو الرابع التي سبقت العصر المسيحي، وذلك مع أسماء مثل فاسوديفا، وهو الاسم العائلي لكريشنا، كشخصية مركزية. يسمى أتباعه ب الباكافاتا Bhâgavatas، أي الذين يعبدون المغتبط Adorateurs du bienheureux. أما الباكافاد-جيتا Bhagavad Gîtâ: «**فقد استرجعت تعاليم الأوبانيشاد ... أعادت تنظيمها حول موضوعين أساسين في الإيكانتا دارما :ديانة الشخص الإلهي الواحد،**

13- Bhakti : فلسفة دينية تسعى لتقريب المؤمن من الإله خصوصا من كريشنا، راما وشيفا أو ديفي، وذلك عبر علاقة مبنية على الحب يتم اعتبارها بمثابة الطريق الثالثة بعد العمل والمعرفة. تعني الباكتي أيضا العبادة المبنية على الحب الخالص. بالمقارنة مع الهندوسية التقليدية تشكل الباكتي انتقالا نحو مفهوم الإله الشخصي عبر صلة الحب الإنساني. المترجم

ولازمته، الباكتي، وهما لم يكونا غائبين في الديانة الفيدية والفيدانتية، ولكن لم يكن لهما التميز»

حسب ألاكومب فإن : «**الباغافاد جيتا تظهر لنا في الوقت نفسها كأنها التعبير الأدبي الأكثر قدما عن الإيكانتيكا دارما ولكن أيضا بمثابة شكلها الأقل خصوصية والأقل نزعة مذهبية**»، ص26. «**فهي لا تريد أن تكون كتابا لمدرسة محددة، بل لكل المدارس الأورثودكسية**». نفس المرجع. يواصل ألاكومب قائلا : «ستتضمن الفيشنوية[14] عناصر أخرى تجاهلتها البانكاراترا : عبادة،- وليس فقط نضرية- الأفاتارا، خصوصا أفاتارا راما». نفس المرجع.

في الحقيقة لم تستطع هذه المدارس أن تتحرر من عالم أسطوري معقد حيث نتوه بين أسماء الفيشنو (أو نارايانا nârâyana). وكريشنا، الفيوها vyûha، وهي أشكال أو أقانيم الباغافات Bhagavat وتجليات كونية، التنزلات الإلهية المشخصنة وتجليات راما. بعد ذلك فإن هذا الإخلاص المحب الذي هو الباكتي أصبح يتوجه بقصد نحو كائن واحد ومشخصن.

لكن تحديداته وتصوره يضلان بعيدين عن تصور الإله الواحد في الكتاب المقدس. لا شك أن المختصين في الفكر الهندي، أولائك الذين يملكون التفاصيل الأكثر دقة، سيدحضون وجهة النضر هذه كونها تنبع من انطباع عام تنقصه الدقة أمام نصوص يبدو لأول وهلة أنها مبنية على التناقضات، كما لا يمكن الإلمام بدقائقها وتعقيدها إلا بعد دراسات طويلة وشاقة. وإذا كانت هذه النصوص تستعصي على الإنسان الغربي فذلك لأنها تنتمي لعقلية مختلفة تماما، وهذا هو بالضبط ما نحاول تبيانه. ثمة حدود لتواصل الثقافات. إذا كان فعل «الفهم» يعني حسب القديس توما الأكويني، أن تصبح الآخر بصفتك أخرا، Devenir l'autre en tant qu'autre، فمن الواضح أنه ليس بإمكاننا أن نصبح أيا كان أو أي شيء كان. فقط المادة الأولية يمكنها أن تقبل أي شكل كان، بل حتى أشكال متضادة، وذلك بالضبط لأنها بدون شكل. لكن النفس الإنسانية ليست صفحة بيضاء تكتب فوقها الفيدا والكتاب المقدس معا، دونما أي تمايز بينهما. لا يمكننا

14- Vishnouisme الفيشنوية : مجموعة من الطقوس والممارسات الدينية الهندوسية المرتبطة بعبادة فشنو، وهي أكثر أشكال الهندوسية انتشارا. المترجم.

أن نفهم في الغياب التام للتمايز، فالتفهم يحتج لتعاطف طبيعي وليس لتعاطف بالطلب.

صحيح أن المثل الأعلى للفكر الهندي الأكثر انتشارا هو مثل «الخواء» الذي ليس فقط غياب كل وعي بالذات وكل تعلق بالذات، وهو الخواء الذي تحدثنا عنه في معرض حديثنا عن الصوفية التوحيديين بالغرب. يتعلق الأمر بإفراغ واقع الأنا من حيث هو ذات في علاقة دائمة مع أشياء العالم، وذلك انطلاقا من مسلمة مفادها أن الذات توجد بالضرورة في علاقة مع الأشياء. لكن إذا كان وجود الأنا ليس فقط موضوعا للنفي لأنه يختفي، فإن ما سيحتل مكان الفراغ الذي خلفه لن تكون له أية أهمية.

إذا أصبح هذا المثل الأعلى في الفكر الهندي شيئا آخر غير كلمات، إذا تحول إلى واقع فإنه لن تكون له أية أهمية بالنسبة لأي كان، ما دام أنه لم يعد هناك وجود لأي كان، كما أنه لا وجود للأنا. من هنا، فإنه إذا كان علي، من أجل فهم الفكر الهندي، أن لا أنفتح على الآخر وأعثر على وسيلة للتعاطف، بل أن أكف عن أن أكون أنا، نضرا للمثل الأعلى الذي تحدثنا عليه، فإنه لا فائدة على الإطلاق للأنا في فهم هذا الفكر.

لا شك أنه هدف نبيل أن نسعى «للدخول في فكر الآخر»، لكن يجب أن يكون أنا من يدخل أو من يمكنه أن يدخل. والحال أنه بإمكاني أن أتجرد من الكثير من الأشياء إلا من من نفسي في وجودي الشخصي. بإمكاني أن أهدم «أوثان القبيلة» أو «أوثان الميدان العام» كما كان يقول فرنسوا باكون. بإمكاني أن أبذل مجهودا كي أتغاضى عن عادات تفكيري، أذواقي، الأفكار المسبقة التي أتبناها وتلك التي يتبناها عصري. لكن سيبقى هناك دوما شيء لا يمكن التغاضي عنه ولا يمكن اختزاله : أنا. عندها إذا كنت أدعي أني قادر على فهم الفكر الهندي فمن المحتمل كثيرا أن يكون ذلك لكوني قد حورته كي يدخل في نطاق فكري أنا بدل أن أكون أنا من يدخل في نطاق هذا الفكر: الهند عالم آخر.

غير أن هناك أنساقا هندية أكثر وضوحا وأكثر قبولا لنفاذ فهمنا. لكن يجب أن نكون بالغي الحذر ولا نعجل فرحا بإعلان الانتصار. في كتابه البارز حول فرعي مدرسة رامانودجا، قامت سوزان سيوفSuzanne Siauve على

الخصوص بدراسة البراباتي prapatti أي الخضوع لله الذي من خلاله يفوض المؤمن أمره للرحمة الإلهية التي تنبع منها كل مبادرة وكل رعاية. (أنضر المقدمة، ص. 1). قد يذكرنا هذا بقيم غربية جد مشابهة، مثل التوكل والتسليم والتفويض عند الصوفية المسلمين. «**حالة البرابانا prapanna**»، **أي حالة من يقبل على البراباتي، تمثل مقاما محددا ونهائيا، فهي حالة نذر وتكريس توصل إلى علاقة جديدة مع الله، وهي علاقة أكثر يقينا من علاقة الباكتي نفسها، وذلك لأن الباكتي، أي الورع، يكتسب بالمجهود، فهي نمط من اليوغا، باكتييوغا** bhaktiyoga، **وهي تستلزم الدراسة والتركيز الذهني، كما تستعمل كلمات الأوبانيشاد كي تتشبع بعظمة الصفات الإلهية، فهي أوباسانا upâsana (تدبر ورع، دايانا** dhyâna **أي تأمل، جنانا** jňana، **أي معرفة، فيديا** vidyâ **أي علم و وكل ذلك حسب المعادلات التعبيرية التي تقدمها الرامانودجا وأتباعها. هذه الباكتي المتشبعة بالمعرفة تبلغ أوجها في المشاهدة المباشرة التي يتم تصورها كتركيز كامل «لذكرى الله الدائمة»**. ص.216. لكن البرابانا هو الذي تثبطه مثل هذه المجهودات ويرى أنه ليس جديرا بها. أغلب الأفكار التي يتم التعبير عنها في هذا النص توجد في العروض التي أنجزناها حول التصوف التوحيدي الغربي. تجدر الإشارة هنا على الخصوص إلى أنماط العلاقة بين المعرفة والحب، أو أهمية دراسة الكتاب المقدس في الرقي الروحي عند الصوفية اليهود، أو كذلك قيمة الذكر عند الصوفية المسلمين.

إذا كان سيوف Siauve يذكر بأن الرب نفسه يكشف سر حبه في الباغافاد جيتا: «**إذا تجردت من كل أشكال الدارما** dharmas[15]، **فلأكن أنا ملجأك الوحيد، فأخلصك من كل الآثام، لا تخف**»، يعني ذلك أن «**الله وحده هو نفسه السبيل إلى الله**». كما تعلم ذلك الكاتا أوبانيشاد kATHA Upanishad 2، 23 «**لا سبيل إليه إلا من خلال ذاك الذي يجتبيه، فله يكشف هذا الأنمان عن شكله الحقيقي**». يذكرنا هذه المذهب بطبيعة الحال بالطمانينية. لكن س.

15- تعنى الدارما، في الفلسفة البوذية والهندوسية،الترتيب الخفي في الطبيعة والحياة الإنسانية وسلوك المخلوقات والحياة التي تسير وفقا لهذا النظام والترتيب. بالمعنى الأخلاقي تعني الدارما الطريقة الصحيحة في العيش أو التواصل الصحيح. المترجم

سيوف استشعر بعمق الاختلافات : «**لكن الأمر لا يتعلق فقط بالتجرد عن الثمار أو الرغبة في الثمار، بل عن الذات نفسها وعن قدرها من أجل الرغبة الإلهية. المشكلة الخاصة بالهندوسية تتعلق بالجمع بين مثل هذا الموقف والطابع الشخصاني لمذاهب الباختي: الذات الشخصية يجب أن تستمر كي تنسج علاقة مع إله مشخصن، وما دام الشعور بالأنا مستمرا فكيف يمكننا أن نتخلص فعلا من الأنانية؟ الفكرة التي مفادها أن كل وجود الذات يمكن أن ينتقل إلى العلاقة مع الشخص الإلهي، وأن الذات المتناهية تصبح مجرد علاقة بالآخر، هذه الفكرة لم تنبثق بتلقائية في العالم الهندي حيث التجرد من الذات يتمظهر خصوصا من خلال حالة اليوغين Yogin الذي أصبح «ذاتا خالصة»، منصرفة تماما عن العالم، مفرغة في الوقت نفسه من مادتها الخاصة ومن علاقاتها**». ص.10. تبين هذه المذاهب أنه من الممكن أن نستخلص من نصوص الفيدا والأوبانيشاد، أو من نصوص الباغافاد جيتا، أفكارا قريبة جدا من أفكارنا، بل وحتى إشكالية مألوفة لدينا. بيد أن س سيوف يشير إلى أن الفكر الهندوسي في حد ذاته يصعب جعله موافقا لمثل هذه النزعات .

ما ذا يمكن قوله بشأن البوذية؟ بما أنها لا تمت بصلة لفكرة الإله كما تنكشف في الديانات التوحيدية الثلاث، فإنه بإمكاننا أن نضرب صفحا عليها وندعها جانبا. رغم ذلك سنشير إلى ما تحتويه من عناصر تستعصي على فهم العقل الغربي. في كتابه حول «مفهوم البراجنا Prajnâ (الحكمة أو المعرفة). يقول غي بوغو Guy Bugault الذي درس بعمق إشكالية المعرفة واللامعرفة في التأويل الباطني البوذي: «**بأي معنى يمكن لمفهوم العودة للذات، حتى ولو كان بعيدا عن مفاهيم الاستبطان والتفكير، أن يحافظ على معناه داخل أفق يرفض عادة مفهوم «الأنا» ؟ ما المعنى الذي يمكن أن نعطيه لممارسة الديانيا dhyâna (الخشوع من حيث هي براتياتمافيديا pratyâtmavedya نظرة لداخل الذات) إذا كنا نقر في الوقت ذاته بنفي كل جوهر وعلى وجه الخصوص كل جوهر شخصي، إذا كنا نؤمن ب نيراتميا nairâtmya غياب الأنا، اللاجوهرية ؟**» ص.32. لذا فكيف يمكننا أن نتحدث عن فردية متناسخة (بودغالا) إذا نحن أكدنا على حقيقة اللاجوهرية (بودغالا- نيراتميا nairâtmya _ pudgala)؟ سيكون مصير أناي،

الذي يتحول لمجموعة (سامتانا) من الأحداث، أي لترابط من الذرات، شيئا غير ذا أهمية بالنسبة لي كما هو مصير جسدي الذي سيتحلل ثم تأكله الديدان. لماذا الخوف من انتقال الأرواح وتناسخها ؟ لماذا الحديث عن اليقظة أو البوذي Bodhi ؟ يقظة من؟ اليقظة تجاه ماذا؟ ثمة علاقة عميقة بين البوذي والنرفانا : **«قد نستعمل الصورة المجازية للريح والشعلة، ... ما يجب إطفائه ليس هو الشعلة بل الريح: غياب النفس (نير. فا) nir–VÂ يرتبط بعلاقة وطيدة مع اليقضة بفعل النور »** ص.62. **لحظة الخشوع القصوى تحدث عندما يتم التخلي عن كل فكر قصدي : «بالنسبة للنرفانا، بحصر المعنى، فهو يتجاوز هذه الرؤية رغم بعدها التنزيهي .فهو يفترض التنزيه عن التنزيه، إنه ليس رفض كل تفكير قصدي بقدر ما أنه غياب هذا التفكير، وهو غياب التفكير القصدي (أسيتا acitta) وليس غياب كل تفكير»**. نفس المرجع ، ص.151. وذلك لأن مثل هذا التفكير القصدي يستهدف دوما **«منطقة دنيوية»** حتى ولو كانا تفكيرا للذات في تفكير حول الذات. **«سنرجع إلى الكلمة السانسكريتية «أسيتا». يجب أن نعتبر اللاتفكير نمطا من التفكير دقيقا، متجردا عن كل شيء، مطلقا، لدرجة أنه لم يعد يتضمن ذلك الجانب من القصدية المميزة لما هو سيتا citta. الأسيتا هو تفكير غير موجه، غير دال، تفكير لا أثر لإشاراته وعلاماته. حسب معاييرنا الاعتيادية فهو تفكير غير ذي معنى، والحقيقة أنه فقط شرارة من المطلق. بالنسبة لنا فإنه أيضا تفكير مشتت، منهك ومدمر، منكسر، في حين أنه من حيث أنه تجربة نعيشها من الداخل فهو بالضبط الفكر اللامنقطع»** نفس المرجع ، ص.179. غياب الفكر لا يعنى إذن الحرمان من الفكر. طبيعة الفكر نفسه هي «هكذا»، وهو ما يسمى بالتاثاتا tathatâ. الفكر الذي هو «هكذا» ليس فكرا لشيء ما ولا فكرا لذاته، ولا فكرا للاشيء، ولا بصفة عامة «فكرال». إنه الفكر فحسب.

هذه الاعتبارات، والتي يمكن أن نعددها، توضح لأي مدى أن فكرة الخواء المطلق، التي تميز البوذية، بعيدة عن انشغالات الصوفية التوحيديين في الغرب، حتى عندما يتحدثون عن العدم، النادا nada (اللاشيء) أو الفناء. بالنسبة لهم من المؤكد أنه يجب إحداث الفراغ في الذات (تخلية)، لكن هذا الفراغ، حيثما

تحقق، فالهدف هو ملأه بالله. نشير إلى أن البوذية ليست، بمعنى من المعاني، إلا تجذيرا للحدود القصوى للنزعات التي يبدو أنها مرتبطة بطبيعة كل فكر هندي.

لذا يمكننا أن نؤكد قبليا أنه لو أتيح لصوفي موحد أن تكون له معرفة بمؤلفات مدرسة من المدارس الهندية لما كان بإمكانه أن ينفذ إليها ولما استقى منها، في أحسن الأحوال، إلا أفكارا تعوزها الدقة ويعتريها التشويه. ثمة شهادة مهمة بهذا الشأن، ألا وهي شهادة العالم الكبير البيروني الذي عاش في الهند وكان يقرأ السانسكريتية، وربما كان قادرا على البحث والمسائلة من خلال لغة تواصل محلية. كتب «كتاب الهند» حيث أبان عن ذكاء نافذ، لكن ذلك لم يمنعه، عندما يتحدث عن الفلسفة والمعتقدات الهندية، من النضر إليها فقط في بعد واحد وتأويلها على ضوء تكوينه كمفكر مسلم.

هناك مسألة أساسية يجب توضيحها بهذا الشأن، وهي طبيعة الأنا. حاولنا أن نثبت أنه لا أحد من الصوفية التوحيديين يعتقد بأن الأنا الإنساني يندثر في الله خلال تجربة الوجد والإتحاد، حيث ينضر إلى الله بصفته الواحد المطلق. ماذا عن هذا الأنا في الفكر الهندي؟ ثمة مذاهب عديدة. خير ما يمكننا فعله هو الاستشهاد بجزء من خاتمة ميشيل أولين Michel Hulin في كتابه المهم «مبدأ الأنا في الفكر الهندي الكلاسيكي مفهوم الأهامكارا Ahamkâra : «**من جهة، هناك مطلق جامد ... يشمل كل التجليات المتناهية، لكنه لا يأخذ شكل تحكم بالذات ولا وعي له بطابعه الشامل والمستحوذ. من جهة أخرى هناك مطلق قادر على النفي والتمزق، لكن يعيد تشكيل ذاته متجاوزا هذه الإنفصال. من جهة هناك الشانتي ântiś، طمأنينة الأعماق، ثابت لايتغير، لا شأن له باهتياج السطح .من جهة أخرى قلق حقيقي للمطلق»، «هذيان باخوسي[16] حيث كل الأعضاء ثملة، ولكنه في الوقت نفسه السكون الشفاني والهادئ». من جهة نجل كوني لا يرتكز إلا على الوهم، من جهة أخرى انخراط حر لشيفا (أو الروح المطلقة) في الإنتشار الكوني ... نملك إذن**

16- نسبة لباخوس، إله الخمر عند الإغريق. المترجم

مع الأدفايتا الصيغة الهندية للتصور الأكثر تقليصا، أو نفيا، للفردية. كل تحديد نفي [18]: المعنى الوحيد للوجود الفردي هو العمل على تدمير الذات ووضع حد للمهزلة الميتافيزيقية التي يشكلها .في المنظور التانتري (نوع من الهندوسية)[17] وعلى العكس من ذلك، فإن معنى الوجود الفردي يكمن في تمدده : كسر كل الحدود وكل تجذر في العادات الجسدية و الذهنية، إعادة ضخ إحساس الأنا في كل مناطق الوجود التي غدت كأنها ميتة تحت تأثير الجمود» ص. 357. لا علاقة للتصوف التوحيدي بمثل هذه الخيارات الثنائية.

نعرف الصيغة الشهيرة التي كانت مصدر إلهام شوبنهاور : «أنت ذاك»، والتي كانت موضع تأويلات عديدة تناولها م.أولين M. Hulin في كتابه، ص 208. من المحتمل جدا أن يرتكب شخص غربي خطأ في المعنى، لكن ما أثار انتباهه هو هذه المماهاة التي يتم خلقها بين «أنت» لا يمكنه التفكير فيه إلا بصفته مشخصنا، و «ذاك» الذي هو محايد. والحال أن إرنست مولر، في كتابه حول الزوهار، يشير إلى أن اسم إلوهيم يعني «**كائنا، قبل أن يصبح موضوعا ل، لم يكن في كليته إلا ذاتا**» 220. هذه الفكرة هي التي يربطها الزوهار بالجملة : من خلق هذا ؟ Mi barah eleh. بواسطة حروف mi و eleh نشكل كلمة إلوهيم «**ويعني ذلك فعل خلق حيث العالم الموضوعي ل «الهاذا» ينبثق من المبدأ الأبدي لل «من ؟»**». الهاذا هو من يطرح سؤال المن ؟ بالمعنى نفسه فإن فيلون الإسكندري بدل أن يستعمل كلمة الوجود، الموجود بالمعنى المحايد، فإنه كان يقول «الذي يوجد» أو «الذي هو موجود». بتأملنا لهذه التفاصيل، نعتقد أننا نستطيع رؤية خصوصية التصورات الغربية حول العلاقة بين الإنسان، العالم والله.

17- Tantrisme، تنترية : مذهب هندوسي ضهر بالهند في العام 500 وتشكل داخل نصوص التنتارا. بعد ذلك سنجد أشكالا تنترية داخل البوذية في التيبت ومنغوليا. والتنترية مذهب تغلب عليه الصوفية، مبني على فكرة تماثل الروح والمادة، العالم الأصغر والعالم الأكبر، الذات أو الأنا والعالم، الروح الفردية المسماة جيفاتمان والروح الكونية المسماة باراماتمان، والتي هي أساس كل شيء، وحدة لا تقبل التجزيء، متعالية ولا تتغير. هذه الوحدة ذات تمضهر ثنائي : مبدأ ذكوري ثابت ومبدأ أنثوي دينامي، وبتزاوجهما يخلقان الحياة. واتحاد الجنسين يلغى تضاد القطبية ويعيد تشكيل اللامتجزء الأصلي السابق على عملية الخلق. تجاوز الثنائية هو التحرر الأسمى، ويتم تحقيقه عبر مجموعة من الطقوس وأشكال خاصة من التأمل، ممارسة باطنية وأوضاع جسدية وطقوس شبه سحرية. الهدف هو التحكم في القوى الكونية داخل الجسد نفسه، وبالتالي تحقيق وحدة الروح الفردية مع الروح الكونية. المترجم

في كتابه الشيق «أنا وأنت» يكتب مارتن بوبر «**الروح لا تكمن في الأنا، لكن في علاقة الأنا بالأنت**» ص.66. ثم يقول بعد ذلك «**الأنا ضروري لأية علاقة، وبالتالي فهو ضروري أيضا للعلاقة الأكثر سموا التي لا يمكن أن تتشكل إلا بين الأنا والأنت، ما نتجرد منه ليس هو الأنا بل الغريزة الزائفة للذات**» ص.117. استشهاد آخر، لكن يجب علينا أن نقرأ كل الكتاب، «**الدخول في العلاقة الخالصة لا يعني التجرد من كل شيء بل رؤية كل شيء في «الأنت»، ليس هو هجران العالم بل وضع العالم في في مكانه الحقيقي. الانقطاع عن العالم لا يعني التوجه إلى الله، لكن التعلق بالعالم بدوره لا يقرب من الله، لكن الذي يرى العالم في الله يصبح في حضور الله. «الله من جهة والعالم من جهة أخرى» : هكذا يتحدث «الذاك» .«الله في العالم» وتلك أيضا صيغة ل»الذاك». لكن عن ألا تقصي شيئا، ألا تنسى شيئا، أن تشمل كل شيء، العالم كله في الأنت، أن تعترف للعالم بحقه وبحقيقته، ألا تعتبر أي شيء خارج الله، بل تعتبر كل شيء داخله، ذلك هو العلاقة الحقة**». ص. 119. لا شيء أحسن من هذا النص وهذا التصور لإيضاح الفكرة المعارضة ل «أنت ذاك».

في وقت تطالب كل مجموعة بهويتها مع إرادة الانفتاح على الآخرين، وهو ما يبدو لأول وهلة أنه يشكل رغبتين متناقضتين لكن على العالم أن يصالحهما، من الجيد أن نتفادى كل شكل من أشكال النزعة التركيبية، من الجيد أيضا أن نعرف بم نحن مختلفون عن الآخرين، وذلك كي نعرف بالضبط ما يمكننا تقديمه من فائدة للآخر وما يمكننا أن نتلقاه منه.

لكن هناك ما هو أكثر أهمية. في الغرب نفسه الكثير من الفلاسفة يصرون بشدة، بحجة النسبية العلمية، على نفي وإلغاء ما للكائن الإنساني من قيمة وخصوصية وتفرد لا يمكن اختزالهما، والنضر لهذا الكائن فقط بصفته بنية موضوعية نكرة. إذا أردنا أن نستعمل لغة وفق العصر، يمكننا أن نقول أنهم يعتبرونه نتاجا لبرمجة من نوع إلكتروني، نجهل كل شيء عن مبرمجها (لكن لا يتم طرح هذا السؤال الميتافيزيقي، فهو إذن سؤال غير ذي أهمية). كما يكفي أن نعرف الشيفرة كي نعلم كل ما يجب علمه بشأنه. نشهد أيضا نشأة تيار معاد

للفكر والثقافة اليهودية-مسيحية. يتم تمجيد نيتشه، ويتم تأويله بشكل يناسب الأطروحة. لكنهم يجهلون ثراء وغنى الديانات التوحيدية الثلاث، ويتم استغلال أشكال تباعدها العقائدي كي يتم وضعها في علاقة تعارض وصدام. لن نتحدث عن أولائك الذين يبحثون داخل ممارسات بعض الطوائف، التي استوعبت لحد ما أو ضنت أنها استوعبت المذاهب الهندية، عن أسباب لملأ حياة لا يعرفون ما يصنعون بها. للأسف فإنه قد حان الوقت لدراسة النزعة الإنسانية اليهو-إسلامو-مسيحية، معرفتها، نشرها والدفاع عنها.

كشف بالكلمات العبرية ومقابلها بالعربية

- (Abhôdhâ)h : خدمةالله، العبادة
- Ahābâ : الحب
- Ahādûth : الوحدة، الإ تحاد
- Ayin : العدم
- Bâsâr : الجسد، الإنسان في بنيته الجسدية
- (Bînâ)h : العقل، ملكة التميي عند الإنسان، الذكاء من حيث هو تجلي إلهي
- Da'ath : المعرفة
- Debhêqûth : علاقة، ارتباط، مشاركة مع الله
- Demûth : تشابه، صورة مثالية
- Derekh : طريق، خصوصا الطريق الصوفي
- Dîn : حكم، استقامة / تجلي إلهي /
- Dôdh : حب، عطف
- Ehâdh : واحد
- Êl : الله / اسم عام، لغير علم
- Elîl : إله مزيف، وثن
- Ĕmûnâ (h) : إخلاص، حقيقة، إيمان
- nsôph : الذي لا حدود له، لامتناهي (الله في صفة عدم إمكان البلوغ إليه)
- Esebh : وثن من صنع يد الإنسان. صنم
- Galûth : منفى
- Gebhûrâ(h) : عالم القدرة الإلهية في التسيير (تجل إلهي)
- Gedhullâ (h) : (عظمة، الاقتدار) تجل إلهي Gedhullâ (h)
- Hayyîm : الحياة: Hayyôt الكائنات الحية، الحيوانات (أنضر رؤيا حزقيال)
- Hêkhâl : الهيكل،جزء من السماء الصوفية تمر به وتعرج عليه الروح في معراجها إلى الله
- Hên : عطف، رحمة
- Heśedh : طيبوبة، رحمة، حب
- bhûthĚHithlah : اشتعال، احتراق بالحب الإلهي
- Hôdh : جمال، بهاء
- Hokhmâ(h) : الحكمة
- Kâbhmâ (h) : مجد الله
- Kavannāh(h) : القصد والنية
- Kether : التاج (تجل إلهي)
- Kiśśê : عرش (الله)
- Kôpher : كافر
- Lêbh lebhabh : قلب
- Maamâr : كلمة، وصية
- Maaseh : عمل
- March : هيأة، مظهر، شكل
- Malek : ملك
- Merkâbâ(h) : مركبة عربة، عربة أو مركبة رؤيا حزقيال وقد شكل تدبرها مصدر نشأة تصوف المركبا
- Meshullâm : صريح، صادق وشريف

- Middâ (h) : معيار، قسط، خصلة.. في صيغة الجمع : صفات إلهية
- Midrâsh : تأويل، شرح أو تفسير، ميدراش.
- Mishkân : منزل، منزل من منازل أو درجات الصوفية
- Misvâ (h) : أمر، وصية، حكم ديني
- Môphêth : معجزة، إشارة وآية، الدليل والقول الفصل
- Nabhî : نبي
- Nêsah : جلد، ثبات، الأبدية، زمان أبدي، جلالة / تجل إلهي
- Nephesh : روح، نفس
- Ôr : نور
- Oth : علامة، إشارة
- Pahadh : خوف
- Qâdôsh : قدس، مقدس، Qôdesh قدسية أو قداسة
- Qârôbh : قريب، قرب
- Rahãmân : رحمان، رحيم
- Saddîq : صادق، عدل
- Selâmîm : الظلمات
- Sephîrâ(h) : تجل إلهي، جانب ومنطقة من هذا التجلي
- Shekhînâ(h) : حضور الله في العالم
- Shêm : اسم
- Simsûm : تركيز،انسحاب، انقباض
- Teshûbhâ(h) : توبة، أوبة ورجوع لله
- Tiphsٰereth : بهاء، جلال، عظمة) تجل إلهي
- Tiqqûn : إرجاع، عودة
- Yihûdh : اتحاد في الوحدة
- Yesٰôdh : أساس، قاعدة، أصل
- Zâdôn : خيلاء، غرور
- Zîv : لمعان، بهاء

كشف بالكلمات العربية
ومقابلها بالعبرية والفرنسية

- أعمال،	Maǎseh, action
-رضي، راض، مرضي، رضي، رضوان	agrément, râsôh
-ميثاق، عهد، عقد	alliance, Berîth ?
-نفس	Nephesh , Ame ?
-أحب، حب، محب، محبوب	Amour , âhôbh ?
-ود، ودود	amour de dilection , haphlêh?
-أراد، مراد، مريد	Vouloir, râsôh
-مثال، مثل، عالم المثال	Archétype, demûth?
-صفة من وصف	Attribut, middâ(h)
- جمال،	Beauté Hôdh
-بشر:	Chair, bâsar
-لب، تجمع ألباب، فؤاد، صدر:	Lêbh lebhabh Cœur
-وصل، اتصال، اتصل:	Conjonction, Debhêqûth
- معرفة، عارف :	Connaissance, Da'ath
-تقوى، اتقى، هيبة، خوف ضد الرجاء :	Crainte de Dieu, Pahadh ?
- نجى، نجاة :	Délivrance , gâ'ôl
-منزلة،منازل، مقام، مقامات :	Demeure mystique Mishkân,
- إله،الله :	Êl, Elôhîm, Dieu
-الله الباطن :	Êl mistatîr , Dieu caché
- فيض،الفياض، فوق التمام:	ha'asel, Emanation
-أرسل، رسول ورسل، رسول الله:	Envoi des messages et des shâlôah , prophètes
- نار محبة الله لهب، لهيب :	Flamme d'amour , ardeur du feu, ? Lehâbhâ (h),Hithlahabhûth,
-إيمان، أمين :	fidèle emûnâ(h), Foi

Yesôdh,Fondement	-أساس
kâbhôdh, Gloire de Dieu	-مجد، مجيد :
Grâce, gratuité, hên, hinnâm,	-نعمة، فضل:
Grandeur de Dieu,Gedhullâ (h)	-جلال:
ish, âdâm, Homme,	-إنسان وناس،بشر :
Âdâm qadhmôn, l'homme parfait	-الإنسان الكامل:
Kenî'â (h),Humililté	-تواضع ، خضوع:
elîlîm, elîl , êl gar , Idole	- صنم وأصنام، وثن وأوثان، الغاوي والغاوون
bînâ(h), Intelligence	-تمييز، عقل :
kavvânâh ,Intention	-النية :
sedheq sedhâqâ (h) Justice	-صدق، صديق، صادق :
Livre , sêpher	-سفر، كتاب:
Tôrâ(h), Loi	-شريعة، شرع:
Ôr ,Lumière	-النور:
Tiphereth,Magnificence	-الرحمانية :
Miséricorde , rahmîm	-رحمة، رحيم، رحم، الرحمان الرحيم، الرحمانية :
Néant, Ayin	-عدم :
Nom, shêm	-اسم، الأسماء الحسنى :
tephillâ (h),Oraison	-الدعاء، يميز عن الصلاة بمعنى الفرض اليومي :
shâlôm,Paix	-سلام، السلام في القرآن هو أيضا من أسماء الله :
hâsid,Hesedh,Piété,	-تقوى :
Précepte, misvâ(h)	-فرض وفروض :
nâbhi, Prophète	-نبي، أنبياء ونبيون، نبأ :
qêrûbh Qârôbh ,Proximité	-قرب، قريب، المقربون :
Gebhûrâ(h) Monde ela puissance divine,	-جبروت :
kôpher ,Rançon	-كفارة :
malekh	-ملك:
malâkhâ (h)	ملكوت:
Royauté,	ملك
Repentir, shûbh Teshûbhâ(h)	-توبة، تاب، تواب :
Sagesse, Hokhmâ(h)	-حكمة :
Sainteté, qôdesh, qâdôsh	-قدس، قدوس :

Secret intime	--سر:
Abhôdhâ(h), Service de Dieu,	--عبادة، عبودية، عبودة :
môphêth Oth, Signe	-آية:
hâkhâlôth Temple, Hêkhâl	--هيكل وهياكل
Ténèbres, Selâmîm	- ظلمات :
shekhînâ (h) Tranquillité, quiétude,	-سكن بمعنى هدأ وأقام السكينة حضرة وحضور طمأنينة، النفس المطمأنة:
Trône، Kissê'	-عرش، كرسي :
Trouver, exister, existence, mâsô, himmâsê,	-وجد، وجد، وجود، موجود، مجيد :
Unification, unique, être unique, yâhôdh Yihûdh	--إتحاد، اتحد، وحيد :
Unité, ehâdh Ahdûth	-وحدة / وحدة الوجود / أحد، أحادية :
Vie, hayyîm	-حياة، حي الحي طريق:
Derekh Voie	-طريق :
Volonté, rasôn	-إرادة، مشيئة :
Voyage	-سفر :

الأعلام

أبراهام بن عزرا

مفكر يهودي من القرن الثاني عشر، تأثر بالمذهب الحاخامي وبالأفلاطونية المحدثة. يعتبر أن القلب هو أول وعاء للروح المتعقلة، فهو أداة المعرفة العقلية. يكمن «السر الأكبر» في عودة القلب-الروح المتعقل لمصدره، أي الارتباط بالله، لذا ركز كثيرا على الديبيكوت أو الإتحاد بالله.

أبو البركات البغدادي

فيلسوف وعالم ذو أصول يهودية لكنه اعتنق الإسلام. ترجم اسمه من ناتانييل Nathanael إلى «هبة الله». ولد في منطقة الموصل سنة 470 هـ 1077م وتوفي ببغداد بعد سنة 560هـ 1165 م. أدخل عدة تغييرات على نسق ابن سينا في كتاب «المعتبر» الذي يحاكي لحد بعيد كتاب «الشفاء». يعتقد على الخصوص أن كل نفس بشرية تشكل«نوعا»، أي أنها تختلف بخصوصيتها عن الأرواح الأخرى. كما صنف شرحا لكتاب «سفر الجامعة» L'Ecclésiaste. كان لفكره بالغ الأثر على فخر الدين الرازي.

أبو الفرج الأصفهاني

مؤرخ ، شاعر وأديب عربي، ولد بأصفهان سنة 284هـ 897م وتوفي ببغداد سنة 356هـ 967 م. كان شيعيا وحضي بحظوة البويهيين، كما خصص له استقبال حفي بحلب في قصر سيف الدولة. اشتهر بمؤلف ضخم من عشرين جزءا في دار النشر بولاق (1886) وهو «كتاب الأغاني» حيث جمع الأغاني التي اختارها كبار الموسيقيين ، مثل إبراهيم الموصلي، بأمر من هارون الرشيد. أضاف إليها حواشي حول الشعراء العرب، ذكر أشعارا كثيرة وأخبارا عن القبائل، العادات

وأنماط العيش. كما أورد عددا كبيرا من الطرائف حول الشعراء ومحيطهم، حول الخلفاء والوزراء والحكام. ويحتل الحب العذري مكانة معتبرة في كتاباته.

أبو الشص

شاعر عربي توفي سنة 200هـ 915م. عاش في بلاط هارون الرشيد. كتب في المدح والرثاء كما صنف في شعر الصيد وشعر الخمر. كان شاعرا مقلدا، لكن أشعاره الرثائية حول العجز في الشيخوخة، والتي ألفها في آخر حياته، كانت تعبيرا عن مشاعر شخصية عميقة.

الأنطاكي (داوود ابن عمر الضرير)

طبيب عربي ولد بأنطاكية تعلم اللغة الإغريقية ودرس النصوص الأصلية لعلم الطب. توفي بمكة سنة 1008 هـ 1599 م.

في زمنه كان يتم اعتبار المسائل المتعلقة بالعشق مرتبطة بالطب. قام بتلخيص كتاب محمد السراج (المتوفى سنة 500هـ 1106م) وسماه «تزيين الأسواق في ترتيب أشواق العشاق»، جمع فيه عددا من الطرائف حول القصص الأسطورية التي تم نسجها حول العشاق المشهورين.

فريد الدين محمد ابن إبراهيم العطار

شاعر صوفي فارسي. تاريخ ولادته ليس معروفا على وجه الدقة، قد يكون توفي سنة 586 للهجرة الموافق ل 1190 للميلاد. ويعتبر «منطق الطير» من أكثر أشعاره شهرة. ينطلق الطيور، يقودهم الهدهد، للبحث عن السيمورغ [1] الذي اختاروه ملكا لهم.(أنضر سورة النمل ودور الهدهد في القصة القرآنية حول سليمان وملكة سبأ). كل الطيور تهلك خلال الطريق باستثناء ثلاثين منهم انتهى بهم الأمر إلى أن يتعرفوا على الألوهية داخل أنفسهم. في اللغة الفارسية تعني سي (ثلاثين) ومورغ (الطير). هكذا يتماهى الثلاثون طيرا مع السيمورغ. هذه

1- السيمورغ طائر وهمي في منظومة العطار المعروفة بمنطق الطير وهو يمثل ثلاثين طائرا متحدا في حضرة رب الأرباب. المترجم

الطيور غمرها الفناء في العالم الإلهي. كتب العطار كذلك قصيدة في إثني عشر نشيدا، وهو «الكتاب الإلهي» الذي يحكي قصة ملك سأل أبناءه الستة عن الشيء الذي يرغبون به أكثر في العالم، فعبر الأبناء كلهم عن رغبات دنيوية. يحاول الأب أن يلهمهم روح القيم الروحية التي تعنى درجة عالية من السمو

القديس أوغسطين

من آباء الكنيسة اللاتينية. ولد بنوميديا سنة 354، عرف باعتناقه للأورثودوكسية المسيحية واشتهر على الخصوص بكتابه «اعترافات» و«مدينة الله أو المدينة الفاضلة». انخرط في صراع ضد الدوناتية[2]، البلاجيين وخصوصا ضد المانيكيين Manichéens الذين كان قد شاركهم أفكارهم. تم ترسيمه أسقفا لهيبون عام 319. استعان بفكرة الرحمة الإلهية ليدحض أفكار بيلاج، فلقب بعالم الرحمة الإلهية. (أنضر كتاب الرحمة وحرية الإختيار). صنف شروحات كثيرة للكتب المقدسة وألف المناجاة حيث يتناول علاقة الروح بالله، كما ألف «كتاب الإستدراكات» حيث يحاكم ويتراجع عن مؤلفات وأخطاء الماضي. من الناحية الفلسفية فقد حذا حذو أفلاطون، وقد صاغ نظرية الأوغوسطينية التي كان لها كبير الأثر على الفكر والتصوف المسيحي الغربي، نظرية يحتل فيها مذهب الحب الإلهي والمعرفة بالحدس العقلي مكانة أساسية.

2- Donatisme : إنشقاق نشأ عام 311 ودام طوال القرن الرابع، أدى إلى الانقسام في الكنيسة الأفريقية. اسمه مشتقّ من زعيمه دوناطس الذي رفض سلطة أسقف قرطاجة سيسيليانوس الذي أسلم الكتب المقدسة للسلطات الرومانية خلال إضطهاد ديوقلطيانوس، بدلاً من المقاومة حتى الإستشهاد. انتُخبَ دوناطس عام 315 من قبل سبعين من الاساقفة، أسقفا على قرطاجة، أولئك كانوا يطالبون بطرد الخطاة من حَضن الكنيسة ولم يكونوا يعتَرفون بصحة سر منحه كاهن غير مستحق. إلا أن الإمبراطور قسطنطين عارض هذا الانتخاب وحارب الدوناطيين بقوة. تمركز هذا الانشقاق في نوميدية وانتشر في الريف خاصّة. إستنكرته عدّة مجامع واجهز عليه المؤتمر المنعقد في قرطاجة عام 411 بإدارة القدّيس أغسطينوس. في عام 414 حُرِمَ الدوناطيون من كل حقوقهم المدنيّة وحُظر عليهم ممارسة الشعائر الدينية تحت طائلة عقوبة الإعدام. منذ ذَلك الوقت بدأت هذه البدعة بالإنحسار لكنّها دامت في الواقع حتّى الاجتياح العربيّ لإفريقيا. الموسوعة العربية المسيحية. المترجم

3 -Pelagianismc : مذهب أسسه بيلاجيوس انطلاقا من فكرة التقليل من دور النعمة في خلاص الإنسان والإشادة بجهد الإرادة الفاعلة في ممارسة الفضيلة. تصوره الديني مبني على الحرية وشريعة الأخلاق، و لا يعترف أيضا بتأثر الحرية الإنسانية بالخطيئة الأصلية، و قد اعتبر هرطقة أدانتها الكنيسة. المترجم

بعل شيم توف أو طوف

لقب ب «معلم أو سيد الاسم الإلهي» وهو لقب يمنح، خصوصا في كتب القابالا والحاصدية، لمن يملكون معرفة سر الاسم الإلهي الذي يتم التعبير عنه من خلال التيتراغرام أي اسم من أربعة حروف : يهفه أو يهفيه YHVH. معروف اختصارا ببعشط، مؤسس الحسيدية المعاصرة. اسمه الحقيقي إسرائيل بن إليزير، وهو الأكثر شهرة ممن حملوا هذا اللقب. عاش ما بين سنة 1700 و 1760. قد يكون ولد ببودولي Podolic بغرب أوكرانيا لأبوين فقيرين في فترة حروب واضطرابات. في سن العشرين انعزل في جبال الكارباط مستعدا لمهمته المقبلة. زاول مهنا مختلفة ليعيش و ليعيل عائلته، وقد انتشرت سمعته كمرشد روحي له القدرة على شفاء المرضى. شكل الدعاء والصلاة منهجه الأساسي في العلاقة الوجدية بالله، وكان يعلم أتباعه أن كل يهودي هو عضو من الشيخينا. ما دام هذا العضو مرتبطا بالجسد فإنه سيعرف الخلاص، أما إذا انفصل عنه فلا يمكنه أن يدخله مجددا. وقد أكد على أهمية الإحسان، كما كان يرى أن الفرح الروحي في تجربة الورع والتقوى هو شعور يميز الإنسان اليهودي في كل لحظات حياته، خصوصا في الدعاء. وعلى النقيض من مذهب التقشف والإكثار من الصوم الذي يؤدي إلى السوداوية والحزن، فإن بعل شيم كان يعتقد أن تجربة الإتصال بالله الديبيكوت Debekut لا تحتاج الانقطاع عن العالم. كما أن كل عمل نقوم به لخدمة الله وطاعته هو اتصال به. و كان يعتقد أن خلاص الروح الفردية يسبق خلاص العالم، لذا فإن فكرة المصير الفردي تحتل عنده مكان المنظور الخلاصي الذي يربط إعادة التكوين الأخير للبشرية بمقدم المخلص. على العكس من ذلك فإن المخلص سيأتي عندما يصبح البشر قادرين على عيش تجربة الرقي والسمو الروحي.

باهيا بن باكودا

صوفي يهودي عاش خلال القرن الحادي عشر بإسبانيا. يتحدث أندري شوراقي بشأنه عن «تحول إلى سر الحياة الخفية». عاش كتابه حول «واجبات القلوب» قبل أن يؤلفه، كما كان «معلما كشف لأتباعه عن أعماق الحياة الباطنية التي كلها حب». وهو يفترض أن «العلوم الظاهرية» المنتشرة بين العلماء

شيء معروف، أما «الحياة الباطنية بالنسبة لباهيا، كما هو الشأن بالنسبة للزهاد وصوفية الإسلام والمسيحية، هي في الجوهر نظرية العلاقة بين الإنسان والله» أ. شوراقي. ولا يكرس للأخلاق الخالصة في كتاباته إلا أهمية ثانوية. ورغم أنه سابق على الغزالي الذي يمكن مقارنته معه، إلا أن فكره تأثر إلى حد ما بالصوفية المسلمين.

البيروني، أبو الريحان محمد ابن أحمد

من أكبر علماء الإسلام في العصر الوسيط، اشتهر كعالم رياضيات، فلكي وعالم معادن. ولد عام 362 هـ / 973 م بجوار بضواحي خوارزم (أوزبكستان حاليا) في عائلة فقيرة من الصناع. قادته حياة المغامرة إلى الهند، وسمحت له معرفته بالسنسكريتية باطلاع مهم على الفكر الهندي، لكنه لم يستطع أن يلم بكل تعقيده. في كتابه «كتاب الهند «يعرض البيروني، من بين مواضيع أخرى، المعتقدات الدينية والفلسفية لهذا البلد كما فهمها من وجهة نضره كمسلم. وهو يميل إلى استخدام مفاهيم اللاهوت الإسلامي لاستعراض مفاهيم هندية رغم أنها بعيدة جدا عنها. وهو بهذا مثال من الطراز الأول على رد فعل العقلية الغربية تجاه الفكر الهندي. من جانب آخر فإن روحه الجد علمية، حيث اللغة الرياضية هي لغة العلم الوحيدة، جعلته ينتقد بشدة اللغة السانسكريتية التي تزخر بكلمات حاملة للأساطير أكثر مما هي ملاحظة للواقع. رفض البيروني كل أشكال التصوف خصوصا عندما تحتل قيم وتصورات صوفية، والتي هي أسطورية بالنسبة له، ميادين المعرفة الموضوعية. توفي حوالي 442هـ/ 1050 م، ربما بغزنة.

أبو يزيد البسطامي

من أغرب صوفية الإسلام، أمضى حياته في مدينة بسطام بخراسان وبها توفي عام 234 أو 261 للهجرة(857 أو 874 م). لم يؤلف شيئا لكن أقواله و حكمه جمعت ونقلت من طرف من كانوا حوله. كان شيخه في التصوف صوفيا جاهلا للغة العربية، وهو أبو علي السندي، لكن كما يقول H.Ritter في كتابه موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص. 167 : « ليس من المؤكد أن

البسطامي تلقى تأثيرات هندية من خلال هذا الرجل». وقد كان له حس جد متقدم بالجلال الإلهي، ولم يكف عن مجاهدة نفسه كي يسقط كل الحجب التي تفصله عن الله. كان يقول «كنت حداد نفسي». بالنسبة له فإن ما يشكل عائقا يفصل الإنسان عن الله ليس هو العالم فقط بل كذلك الانقطاع عن العالم، الذكر، وعموما كل الأحوال الصوفية. عندما اعتقد أنه قد أفنى روحه «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها»، عبر عن تحوله من خلال شطحات مثل «سبحاني ! ما أعظم شأني» «أنا العرش، أنا الكرسي، أنا اللوح المحفوظ، رأيت الكعبة تطوف حولي»، في حين أن الحاج هو الذي يطوف حول الكعبة. كما كان يرى أن الجنة ليست إلا حيلة يضع الله من خلالها المؤمنين بعيدا عن سره من حيث أنه يغدق عليهم نعما ما أبعدها عن الله، وكل ما غير الله ليس إلا وهما. أنضر ل.غارديه، تجارب صوفية في بلاد غير مسيحية، باريس، الفصل الأول، الجزء الثالث، «البسطامي ومجاهدة الخواء»، ص 115-130.

القديس بونافونتور Bonaventure

جون فيدانزا التوسكاني، عالم دين سيرافي، من أبرز ممثلي المدرسة الفرنسيسكانية خلال القرن الثالث عشر. وتعبر واحدة من آخر مؤلفاته «طريق الفكر إلى الله» عن جوهر تفكيره. بخصوص الساروفيم أو الملائكة في رؤيا إشعياء 6،2 يكتب بونافونتور : «الأجنحة الستة يمكن أن تكون رمزا للإشراقات الستة التي تلجم النضر وبفضلها تصبح الروح، من خلال درجات وطرق، مستعدة لتحقيق الانتقال إلى طمأنينة الحكمة المسيحية عبر مشاعر الوجد. من هنا فإن صورة الأجنحة الستة للملائكة تشير إلى الدرجات الست في الإشراقات التي تبدأ بالمخلوقات وتقود حتى الله الذي لا يقف أحد أمامه إلا بواسطة المصلوب». لا أحد يمكنه أن يصبح مغتبطا إلا إذا ارتقى فوق نفسه «ليس في ارتقاء جسدي ولكن في ارتقاء القلب». لأجل ذلك فإن الإنسان يحتاج لقوة علوية وهي الرحمة الإلهية. ست ملكات هي مقابل الأجنحة الستة، وهي تحدد، اثنين اثنين، ثلاث درجات في معرفة الله : الحواس والخيال، بفضلهما نقتفي آثار الله في المخلوقات الموجودات خارج الذات، ثم العقل والفكر وبفضلهما نقتفي داخل ذاتنا وفي ذاتنا صورة الله، ثم الفطنة والحد الرفيع للروح apex mentis

الذي يشبه بشرارة، وبهما نسمو فوق أنفسنا كي ننعم بالخير المطلق الذي هو الله. الدرجات الثلاث للكائن الإنساني هي إذن الروح الحساسة، النفس والفكر. ولا يمكننا أن نبلغ الدرجة الأخيرة للذات إلا من خلال الدعاء والصلاة بخشوع وورع، وهي تنبع من القلب. هكذا فإن المخلوقات ليست مجرد أشياء، بل هي إشارات من خلالها يمكن أن نصل إلى تأمل الله وحب الخالق.

أبو علي الدقاق

صوفي مسلم، شيخ وحم القشيري

أبو سليمان الداراني

صوفي مسلم، توفي سنة 214 هـ/ 830م. تركز تأثيره بسورية. بالنسبة له فإن الطريق الصوفي مبني على تدرج الأفضال الإلهية التي هي زينة القلب. وجهة النضر هذه كانت وراء ما سيسمى لاحقا بمذهب «المقامات» التي هي معالم على طرق الارتقاء الصوفي.

ديونيسيوس الاريوباجي المنحول Pseudo-Denys l'Aréopagite

اعتنق المسيحية على يد القديس بولس، تم اعتباره لاحقا كأول أسقف لأثينا. خلال القرن الخامس أو السادس تم نشر الكثير من الكتابات التي ألفها مسيحيون يعتنقون الأفلاطونية المحدثة باسمه ونسبت إليه. وهي «الطبقات أو المراتب السماوية» La hiérarchie céleste و«الطبقات الكنسية» La hiérarchie ecclésiastique، «الأسماء الإلهية» و«اللاهوت الصوفي». وقد كانت هذا المؤلفات موضوع شروحات صنفت بلغة رمزية غالبا مبهمة من طرف مفكري العصر الوسيط اللاتيني، كما أنه كان لها تأثير عميق على تشكل الأفكار الصوفية. ولعل شرح الأسماء الإلهية للقديس توما الأكويني من أشهر هذه الشروحات. الموضوع المركزي لهذا الفكر هو الارتقاء الروحي حسب طريق التنزيه بالتجرد من الانطباعات الحسية والأفكار الحميمية، والاستدلالات حتى تصل الروح إلى «ظلمة اللامعرفة» حيث يشرق عليها «شعاع من الظلمة الإلهية» فوق كل نور وفوق كل وجود

عزرا بن سليمان من جيرون

تلميذ إسحاق الضرير Isaac l'aveugle الذي علمه القابالا ببوركييرقرب لونيل. كان عزرا أحد معلمي حلقة جيرون في القرن الثامن عشر، وقد صنف شرحا لنشيد الأنشاد، بالإضافة لمؤلفات أخرى: «كسر شجرة المعرفة» و«شرح قصص التلموذ». يحتل مفهوم العدم موقعا مركزيا في فكره، ويؤول الآية 28، 2 من كتاب أيوب «أَمَّا الْحِكْمَةُ فَمِنْ أَيْنَ تُوجَدُ، وَأَيْنَ هُوَ مَكَانُ الْفَهْمِ؟» بمعنى أن الحكمة تنبع من العدم، عدم الفكر، «أي المكان حيث يتوقف كل فكْر، أو بالأحرى المكان الذي يصبح فيه الفكر هو الفكر الإلهي نفسه» ج.شوليم، أصول...، ص.274. هكذا يتم فهم الديبيكوت بكونها اتصالا بالعدم لأن الله يسمو فوق كل فكر بشري. يتعلق الأمر هنا بشيء لا يمكن الإلمام به وهو يتماهى مع السيفيراه الأول. وقد قام ج.شوليم بترجمة هذا النص المهم (نفس المرجع، ص.320، 321) : « يجب على الشخص الذي يوجد في حالة صلاة ودعاء أن ينضر لنفسه كما لو كان الله يكلمه، يعلمه ويربيه، وكما لو أنه يتلقى كلماته في خشوع وارتعاد. وليتبادر إلى ذهنه أن كل الكلمات التي يعلمها للبشر لامتناهية، لكن الفكر البشري ينتشر ويرتقي حتى موطن الأصل، وعندما تبلغه تتوقف ولا يعود بإمكانها أن ترتقي أكثر... لهذا كان الحاسيديم القدامى يرتقون بفكرهم حتى يبلغوا موطن الأصل ويشيرون في تأملاتهم لوصايا وكلمات الصلاة ومن خلال هذه الإشارة تمتلئ الكلمات وتشملها بركة مجال عدم الفكر» ويختم شوليم قائلا : «التحام الفكر الإنساني بالحكمة الإلهية له تأثير إيجابي حسب عزرا، وهو أن الاثنين يصبحان واحدا» نفس المرجع، ص.322.

الغزالي أبو حامد

من أكبر علماء الإلهيات والصوفية المسلمين، عاش في المشرق خلال القرن الحادي عشر (450 هـ / 1058 م- 505هـ/ 1111م). وقد عرف بكتابه «المنقذ من الضلال» حيث يجعل للشك مكانا في طريق البحث عن الله، وحيث يكشف عن ملكة الحدس التي تتجاوز الفكر العقلاني وتحكمه كما أن العقل يحكم الإدراك الحسي. هذه الملكة هي أساس المعرفة الصوفية. كما ألف «إحياء علوم الدين» والذي خصص جزءه الرابع للتصوف. وقد قام

أيضا بعرض مذهب الفلاسفة المتأثرين بابن سينا في مؤلفه «مقصد الفلاسفة» وخصه بالنقد في كتابه «تهافت الفلاسفة». فيما يخص علم الإلهيات فإن الغزالي قام بصياغة مذهب الوسطية الموافق لأفكار المذهب الأشعري، وهو وسط بين ما كان يعتبر إفراطا في العقلانية عند المعتزلة وإفراطا في الحرفية عند من كانوا يرفضون التفسير المجازي للعبارات المجسدة لله في القرآن. وقد صنف بهذا الشأن كتابا سماه «الاقتصاد في الاعتقاد». ولا ننسى كذلك أنه قد هاجم بشدة مذهب الباطنية.

الحلاج، حسين أبو منصور

ولد بجنوب إيران حوالي 244 هـ / 858 م من عائلة زرادشتية، وقد اعتنق أبوه الإسلام. انجذب الحلاج منذ شبابه للحياة الصوفية وأصبح مريدا عند شيخ كبير من شيوخ الصوفية، وهو سهل التستري، ثم دخل بعد ذلك بغداد واتصل بالكثير من الصوفية. حج للبيت الحرام سنة 895. مارس الدعوة والوعظ لكسب أرواح كل المؤمنين، مما جلب له عداوة الصوفية الذين يرفضون «البوح بالسر». أثار الاستنكار بفكرته عن الحج الروحي والذي، دون أن يلغي الحج لمكة، يقر فكرة الكعبة الصوفية. من جهة أخرى فقد عمم وعمل على نشر مفهوم العشق الذي كان يستعمل في شعر الغزل للتعبير عن هوى الحب. وهو أيضا من أكبر ممثلي وحدة الشهود حسب تعبير لوي ماسينيون. يجعل الله من الصوفي وسيلته المتحررة والحية ليشهد الناس بوحدانيته. يطرح القرآن، الذي هو كلمة الله الأبدية، صيغة التوحيد «لا إله إلا الله» مخاطبا الناسوت الذي هو الشاهد الأول على وحدانية الله. لكن البشر الذين ينطقون بهذه الشهادة بشفاههم أو حتى الذين يتدبرونها ليسوا إلا شهودا يعتريهم النقص. أما الصوفي الذي يعيش الوجد ويحركه العشق، أو كما يقول ماسينيون «العشق الجوهري لله»، فهو يتحد بالله في الناسوت الأول الذي يتلقى كلمة التوحيد ويشهد بها عن حق لأنه يتماهى معها: من هنا شطحته الشهيرة «أنا الحق». بعد أن تعرض للحبس مرتين وبعد محاكمة طويلة حكم عليه بالموت، جلد وقطعت أطرافه وصلب ثم قطعت رأسه. تم إحراق جسده وتم إلقاء الرماد بنهر دجلة عام 922 م.

حسين بن علي

حفيد الرسول محمد وابن فاطمة والخليفة علي ابن أبي طالب، كما أنه الإمام الثالث عند الشيعة بعد أبيه وأخيه الحسن. قتل في معركة كربلاء عام 61 هـ / 860 م. قام أنصاره، الذين أحسوا بالذنب لعدم مناصرته في ثورته ضد الأمويين، بتأسيس جماعة «التوابين». وينظر الشيعة للحسين بصفته شهيدا، كما أن موته بطريقة وحشية شكل موضوع تأمل جعلت مفكري هذه الجماعة يتدبرون قيمة ومعنى المعاناة. نسبت للحسين الكثير من الأحاديث ذات المنحى الأخلاقي والديني.

ابن عباس

أحد أكبر علماء الرعيل الأول المسلمين ومؤسس التفسير القرآني. ولد ثلاث سنوات قبل الهجرة وتوفي سنة 68 هـ / 687 م. ويعتبر مرجعية أغلب مفسري القرآن

ابن العربي

فقيه لغوي من مدرسة الكوفة. 150هـ/ 767م- 230هـ/ 845م. يتم الاستشهاد به غالبا في القاموس الكبير لابن منضور: لسان العرب

محيي الدين ابن عربي

أحد أهم صوفية الإسلام، يلقب بالشيخ الأكبر. ولد بمورسية سنة 560هـ/ 1165م. سافر للشرق وعاش به، توفي بدمشق سنة 638هـ/ 1240م. ورغم أن مذهبه يدين كثيرا للأفلاطونية المحدثة بل وحتى للأنساق الغنوصية، إلا أنه يرتكز على التأويل الرمزي للقرآن. ويشكل مذهبه رؤية للعالم مبنية على فكرة أن كل موجود هو تجل إلهي ومخلوق على صورة الأسماء الإلهية، أما جوهر الله فيبقى خفيا في وحدته المطلقة. لكن من خلال أسماءه وصفاته فإن الله يتجلى بصفة الحق الذي يعطي لكل خلق قدره. ولكل مخلوق طبيعة مركبة من مادة وشكل، لكن الله يشملها بإشراق نوره الذي يمنحها معناها وقيمتها، فتكون بذلك مجلى لله. ويسمي ابن عربي ب «الملاك» هذه الدلالة العميقة في كل موجود.

أن يجد الإنسان ملاكه، في اتحاد مع كل الملائكة التي تعبر عن الله، ذاك هو الهدف من السفر إلى الله والسفر في الله.

ابن عطاء

صوفي مسلم من القرن الثالث هـ / التاسع م، من أتباع الحلاج المخلصين وقد شهد لصالحه خلال محاكمته. توفي سنة 309 هـ / 922 م. العقل بالنسبة له وسيلة لعبادة الله، ولا يمكننا أن نعول عليه للاقتراب من الربوبية. والله يعرفه بصنعته الخلاقة، لكنه يعرف نفسه لأرواح الخاصة بكلمته وصفاته، أما بالنسبة للأنبياء فإنه يعرف نفسه بنفسه. ويعتبر ابن عطاء، كالحلاج، من صوفية الحب والعشق.

ابن باجة

فيلسوف شهير من إسبانيا، عاش في القرن 6هـ / الثاني عشر م. تعتبر «رسالة الإتصال وتدبير المتوحد» من أهم مؤلفاته. يعتقد أنه يجب على الإنسان أن يعتزل المجتمعات الناقصة حتى يسمو لمرتبة السؤدد التي يبلغها عندما يعقل الفكر البعد المعقول داخله. تعتبر فلسفته الأقل دينية في كل الفلسفة الإسلامية، وقد قام هو نفسه بانتقاد الصوفية. لكن أفكاره حول السعادة التي يمكن للإنسان أن يبلغها يمكن أن تأخذ منحى روحيا بالنسبة للمؤمن.

ابن داوود

فقيه ظاهري (أي يتوقف عند المعنى الظاهري للنصوص) عرف على الخصوص بكتابه الذي ألفه في الحب: «كتاب الزهرة». الجزء الأول، الذي نشره نيكل Nykl، هو مجموعة أشعار يهدف من خلالها الشاعر لتبيان مجموعة مواضيع مرتبطة بالحب، تصرفات وسيكولوجية المحبين وما يجب عليهم من واجبات. ليس للكتاب أي طابع ديني، لكنه أثار ردود فعل حادة في صفوف المؤمنين الذين قرءوه. فضلا عن قيمته الوثائقية فهو يكتسي أهمية بسبب ردة الفعل هذه. يرى لوي ماسينيون في ابن داوود أحد مؤسسي نظرية الحب العذري، قد استعان به كي يطرح رؤية نقيضة لمذهب الحب عند الحلاج.

ابن أبي حجلة

شاعر وكاتب عربي ولد بتلمسان سنة 725 هـ / 1325 م سافر إلى الشرق وأدى فريضة الحج، رحل إلى القاهرة ودمشق حيث أصبح شيخا لزاوية صوفية بضواحي القاهرة. لكنه لم يهتم خصيصا بتأليف مؤلفات صوفية. ألف قصائد في مدح الرسول. من أهم كتبه التي نشرت «ديوان الصبابة» حيث يستعمل نصوصا وأفكارا يستقيها من كتاب سابقين ومعاصرين مثل ابن عربي في «ديوان العاشقين» وابن داوود.

ابن الجوزي

فقيه ومشرع حنفي صنف كتبا في مجالات متعددة، من أنصار أتباع السلف الصالح، مؤرخ وواعظ. ولد ببغداد عام 510 هـ / 1116 م. ألف كتابا مهما عن البدع والهرطقة: «تلبيس إبليس» حيث ينتقد على الخصوص الصوفية ويدحض أفكار الحلاج. توفي سنة 597هـ / 1200م ببغداد.

ابن مطير الأسدي

شاعر عربي من القرن الثاني هـ / الثامن م. لا نعرف الكثير عن حياته. يعتقد أنه سافر إلى الجزيرة العربية ومكث باليمن. بعض نصوصه التي وصلتنا منه تعالج مواضيع الحب بأسلوب القدامى.

سفيان ابن عيينة

من كبار السلفيين السنة ومن فقهاء مدرسة الحجاز. توفي عام 198هـ / 814م.

إسحاق الأعمى

ولد حوالي عام 1165 وتوفي حوالي سنة 1232 أو 1236. من أهم قدامى ممثلي التصوف القابالي. تم تلقيبه ب ساجي – ناهور sagî – nahôr : العضيم بالنور. ولد في عائلة من القابالين وعاش ببوركيير أو بناربون بفرنسا وكان في مركز القابال البروفانسي. كان تأثيره عظيما، قام أتباعه بنشر وتطوير أفكاره. بعض مقاطع من كتابات هذا المعلم تذكر كتاب «الباهر» الذي نسب إليه خطأ،

ولكنه كان يعتبر آنذاك مرجعا صحيحا. نجد في هذا الكتاب عناصر سابقة عن القرن الثاني عشر. فإله الباهر هو إله الغنوصية، «الإله الذي يدخل قواه في نسيج الشجرة الكونية للعوالم، من حيث ينبع وينمو كل موجود». ج شوليم أصول... ص.77. وهو إله امتلاءه بركة. مستلهما هذه الأفكار، سيقوم إسحاق بصياغة مذهب مساري initiatique تلقيني ذي منحى رمزي واضح. يقال أن إيلي قد تجلى له كما تجلى من قبل لأبيه رابد وجده رابي دافيد، لذا سمي بإيلي الثالث. ويعتقد أن إيلي هو من لقنه مبادئ القابالا. هيمن إسحاق على كل معاصريه بسلطته والتأثير الدائم الذي مارسه. بيد أن أسلوبه غامض، وقد مارس مهمة «معلم الدعاء». يكتب ج.شوليم «في هذا الوسط فإن حياة دعاء وصلاة قوية تقترن بمذهب الكاوانا، وتمت المحافظة على التعاليم المفصلة لإسحاق من أجل التأمل خلال قراءة بعض الصلوات» نفس المرجع، ص.272.

إسماعيل حقي البرصوي

مفسر للقرآن، من أصول تركية، تأثر كثيرا بتصوف ابن عربي بالإضافة للفكر والشعر الفارسيين. توفي عام 1127 هـ/ 1715م.

ابن سينا

من أتباع الفارابي ومن أكبر فلاسفة الإسلام، تأثر مذهبه بالأفلاطونية المحدثة. الله عنده هو الواجب الوجود وهو من يمنح الوجود للممكنات. وتنبع الموجودات منه من خلال سلم متراتب ينتهي، من خلال معقولات الأفلاك السماوية المسماة ملائكة، إلى العقل الصانع أو الفعال الذي لا ينبع منه أي عقل لكنه يمنح للموجودات المادية في العالم التحتقمري شكلها، بدءا من الأشكال الأساسية إلى الشكل البشري. بإمكان الإنسان أن يتلقى نور العقل الصانع ويسمو بالعودة إلى الله التي يتحدث عنها القرآن. ينفتح مذهب ابن سينا إذن على نمط من التصوف. بإمكاننا أن نرجع بهذا الشأن إلى كتاب ل.غارديه: «الفكر الديني لابن سينا»، باريس، 1951. وولد ابن سينا بأفشانا ببخارى سنة 370هـ/ 980م، وتوفي سنة 428هـ/ 1037 هـ بهمذان.

جاكوب، يعقوب أناطولي

طبيب، واعظ وفيلسوف يهودي عاش في القرن الثالث عشر وسط الجماعة اليهودية بناربون. مكث بنابولي بإيطاليا حيث حضي بصداقة الإمبراطور فريديريك الثاني. قام بترجمة كتب عربية إلى العبرية، خصوصا مؤلفات ابن رشد. جمعت خطبه وعضاته في كتابه «توجيهات للتلاميذ». تجب الإشارة إلى مذهبه المتمحور حول فكرة حب الله لمن يحبونه وحب البشر له، هذان الحبان متلازمان. يجب علينا أن نبحث عن الله بكل ملكات الروح الخاضعة للروح العقلية التي هي اسم القلب. لكن كي نعثر عليه يجب الالتزام بالمبادئ والأوامر التي تحض وتأمر بهذا البحث. لهذا يقول المحب في نشيد الأنشاد :» بحثت عمن تحبه روحي» ثم «بحثت ولم أجده». وتسمى التوراة «نارا» حسب التأويل الحاخامي لإرميا : «أَلَيْسَتْ هكَذَا كَلِمَتِي كَنَارٍ، يَقُولُ الرَّبُّ،». بالفعل، فهي «تحمل الحمية الطبيعية على حب الله». الطاعة تحافظ على الإيمان، و «الإيمان هو الحقيقة الراسخة». هذا التصور الفكري للإيمان يقود إذن إلى حب عقلي لله.

الجلالين

يراد بهما تفسير القرآن الذي بدأه جلال الدين المحلي وأتمه تلميذه، الذي ألف في مجالات عدة، جلال الدين السيوطي الذي عاش من 849هـ / 1455م حتى 911هـ / 1505م. يتعلق الأمر بتفسيرأبدي يدرج في النص القرآني نفسه التفسيرات الضرورية لفهمه. وهو تفسير مفيد خصوصا لتحديد معنى بعض الكلمات.

سان جان دو لا كروا Saint jean de la Croix

خوان دي ييبيس إي ألفاريس، ولد بفونتيفيروس عام 1542، دخل في جماعة الكارمل[3] عام 1563، ارتاد جامعة سالامنك وتم ترسيمه قسا سنة 1567. شارك

3- جماعة رهبانية تأملية كاثوليكية تأسست خلال القرن الثاني عشر انطلاقا من مثال النبي إيلي الذي عاش ناسكا بجبل الكارمل بفلسطين، حيث أن السلوك الكارملي مبني على الصمت والصلاة والصوم. من أهم شخصيات الكارمل نجد تيريز الأفيلية وسان جان دو لا كروا اللذان قاما بتجديد الطائفة بالتركيز على الفقر الروحي والحياة الروحية الخفية الباطنية. المترجم

مع القديسة تريزا في الإصلاح الذي أدى إلى تأسيس أديرة «الكارم الحفاة». من منضري الكنيسة، ومن أكبر الصوفية الكاثوليكيين وفي الوقت نفسه شاعر مرهف. مؤلفاته الأساسية عبارة عن دواوين شعرية يقوم هو نفسه بشرحها نثرا. من أشهرها النشيد الروحيCantique spirituel، الليلة المظلمة، شعلة الحب Vive flamme d'amour. وقد كان لنشيد الأنشاد دور كبير في تأملاته. كما يعطي أهمية بالغة لتطهير الأحاسيس والروح (صورة الليلة المظلمة) ولقيمة «الاشيء» النادا Nada في الترقي نحو الإتحاد الصوفي. توفي سنة 1591.

الجيلاني أو الجيلي (عبد الكريم)

أصله من بغداد، سافر للهند حيث يضن البعض أنه تعرض لتأثير سيطبع مفهومه للتصوف. في كتابه فلسفة الإسلام Die Islam des philosophie، ميونيخ، 1924، يقرب ماكس هورتن صورة الإنسان الكامل في كتاب الجيلاني «الإنسان الكامل» من نفس الصورة عند فيلون الإسكندري والإنسان المطلق عند إخوان الصفا، لكن أيضا من شخصية بوذا حسب فبسفة الماهايانا، أنضر لود، ص. 347-348. يبدو هذا سطحيا واعتباطيا، فالجيلاني ينتمي لخط تفكير ابن عربي. الإنسان الكامل هو نموذج البشرية وهو من يمنح المعنى لكل الخلق. وهو إسقاط لما يسميه ابن عربي « النور المحمدي» الذي به وفيه كل ما يأتي إلى الوجود يصبح تجليا إلهيا. مات الجيلاني عام 832 هـ/ 1428م.

يهودا بن صمويل هليفي Juda ben Samuel Halévi

فيلسوف وشاعر يهودي، ولد بطوليد سنة 1085. طبع شعره بقوانين المدرسة الإسبانية، ويتخذ منحى شخصيا في «أناشيد صهيون» التي ألهمته إياه رغبته في الهجرة إلى فلسطين. قرر أن يغادر إسبانيا ويحج للقدس، لكنه مات في الطريق عام 1141. ألف كتاب الكوزاري (دفاع عن الديانة المحتقرة) باللغة العربية سنة 1130 وترجمه إلى العبرية يهودا بن تيبون، وكان لهذا الكتاب تأثير كبير. يتخيل الكاتب حوارا بين عالم يهودي وملك الخازار الذي اعتنق اليهودية، ويعلم كيف أنه لا وجود لاتصال حقيقي بين الإنسان والله إلا من خلال ديانة إسرائيل المرتبطة بطقوس الشريعة المنزلة. «حسب أطروحته فإن كل الشعوب

تشكل معا بنية يحتل فيها إسرائيل مكان القلب، مما يفرض عليه، خلال التاريخ، واجبات خاصة». ج شوليم، أصول..، ص.88. اشتهر يهودا هليفي بمذهبه في «الأمر الإلهي»: كانت روح آدم تحتوي هذا «الأمر الإلهي» الذي هو في الآن نفسه «هبة تتجاوز الطبيعة واستعداد إنساني». ج.فاجدا، الحب الإلهي، ص.102. الهبة النبوية انتقلت من الإنسان الأول إلى الشعب اليهودي، وهو تجل للحب الإلهي لمن اختارهم، لكن لا يمكن امتلاكها إلا من خلال أعمال يلهمها حب المختار لإلهه. وتحقق الشريعة توازنا بين حالات ثلاث: الخوف، الحب، والفرح. من خلالها يمكن للإنسان الوفي أن يقترب من ربه، كما أن الصلاة الحية لقاء بالله: «حينما اتجهت نحوك وجدتك قادما نحوي».

الجنيد

صوفي من القرن الثالث الهجري، ولد نيهاوند، توفي ببغداد سنة 298هـ / 910م، وهو شيخ الحلاج. يعتمد مذهبه على فكرة الميثاق حيث يحصل الله على اعتراف البشر بربوبيته، مما يعتبر تعبيرا عن حبه الأساسي للبشرية. بالمقابل يجب على الإنسان، بتجرده من كل شيء، أن يرضى بإرادة الله ويمتثل لها، وهو ما يسميه الجنيد ب «الفناء بالمذكور». هكذا تتحقق العودة إلى الأصل بمعنى الميثاق. حسب الجنيد فإن الحب هو «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب». ترجمة أناواتي. وهذا هو معنى الإتحاد الصوفي.

الجرجاني، علي ابن محمد

ولد بإيران سنة740 هـ / 1339 م، توفي بشيراز سنة 816هـ / 1413 م. كتب في المنطق والنحو، كما قام بشرح كتب في اللاهوت الفلسفي، وألف «كتاب التعاريف».

لوريا، إسحاق بن سلومون أشخينازي
Luria (isaac b Salomon Ashkénazî)

صوفي يهودي، مؤسس القابالا الجديدة (1534- 1572). ولد بالقدس من أبوين ألمانيين ورحل في طفولته إلى مصر بعد موت أبيه. لم يبلغ السابعة عشرة حتى أصبح ملما بالأدب الحاخامي، اطلع على مخطوط صوفي ومنذ ذلك كرس

حياته للتأمل. عاش ست سنوات في الخلوة والوحدة وهو يدرس كتبا ككتاب الزوهار، ومارس التقشف والزهد. حوالي سنة 1570 استقر بصفد بفلسطين والتي كانت مركزا للفكر القابالي بالشرق، وسرعان ما أحاط به أتباع كثر. لكنه مات بالطاعون سنة 1572. ثلاثة مفاهيم، تشكل حركة جدلية، هي التي تحكم النسق الكوسمولوجي والصوفي للوريا :

1 - السيمسوم (انقباض، تراجع) الذي هو «تراجع الله». «حسب لوريا كان الله ملزما أن يجعل مكانا للعالم بتخليه عن منطقة داخل نفسه، نوع من الفضاء الصوفي انسحب منه ثم عاد إليه من خلال عملية الخلق والوحي». ج. شوليم، المذاهب الكبرى... ص. 278.

وليس الإنسان الأصلي، الآدام كدمون، «إلا مظهرا أولا للنور الإلهي الذي ينبع من جوهر الإن-صوف في الفضاء الأول للتسيمتسوم... لذا فإنه الشكل الأول والأكثر سموا الذي بدأت الألوهية تتجلى فيه بعد التسيمتسوم».

2 - فكرة انكسار الأوعية. وهي فكرة يصعب تأويلها. حسب شوليم وتيشبي فقد كانت أنوار السيفيروت، قبل انكسار الأوعية، ممتزجة بقوى شر تسمى «القوقعة» أو «القشرة». انكسار الأوعية هو طريقة تطهير وتصفية الهدف منها التخلص من هذه القواقع «كي يصبح لسلطة الشر وجود حقيقي وكيان منفصل»، نفس المرجع، ص. 284. هكذا ظهر الشر في عالمه الخاص.

3 - التيكون أو إعادة تشكيل وحدة الله من خلال مجهود الإنسان وقدسية حياته.

المعلم إيكار Maître Eckhart

أكبرمعلمي التصوف برينانيا. ولد قرب غوتا حوالي 1260، انضم لجماعة الدومينيكان، ارتحل إلى باريس وأقام بدير القديس جاك حيث أنهى دراساته اللاهوتية. لم يحصل على درجة «معلم» إلا سنة 1302، ثم أصبح سنة 1304 أسقف الأبرشية بالسكس. بين سنة 1314 و 1322 اشتغل أستاذا بستراسبورغ، و ثم أصبح مساعد أستاذ بكلونيا، كما انتشر صيته بألمانيا كواعظ. غير أن أفكاره

الصوفية أصبحت موضع شبهة، اتهم بالهرطقة واضطر للمثول أمام أسقف كولونيا سنة 1327. لجأ لمؤازرة البابا يوحنا الثاني والعشرين. افتتحت محاكمته عام 1327 بأفينيون حيث تقدم للدفاع عن نفسه ضد الأخطاء التي تنسب إليه والتي لا تعبر عن حقيقة فكره. لكنه توفي سنة 1328، و عام 1329 صدر قرار بابوي بإدانة ثمان وعشرين من أفكاره. بعض الكتابات أبانت مؤخرا أنه تم اتهامه خطأ بوحدة الوجود، وتعيد إليه الاعتبار شاهدة على الطابع الأرثوذكسي لفكره الذي يعتمد أساسا على كتابات القديس بولس والقديس أوغسطين. كما أن لاهوته يظهر أوجه تشابه مع لاهوت القديس طوما الأكويني. لكنه تأثر أيضا بفكر أفلوطين و دونيس الأريوباجي المنحول.

نحمانيد، موسى بن نحمان Nahmanide (Moise b Nahman)

مفكر يهودي اسباني ولد بجيرون عام 1194، توفي سنة 1270. من أتباع إسحاق الأعمى، وكان خلال العصر الوسيط من أعمدة الأدب التلموذي والقابالا. وقد كان، حتى هجرته لفلسطين، الحاحخام الأكبر لكاتالونيا. قام بوصف ترقي الروح من خلال العوالم نحو وطنها في الأفلاك العلوية، مستعملا في ذلك مصطلحات القابالا. صنف تفسيرا للتوراة حيث أدخل الكثير من التفسيرات القابالية، وأصبح هذا التفسير بدوره موضوعا للتفسير والشرح. وقد أزاحت سلطته،التي لم تكن موضع جدال، كل شك حول الطابع الأرثودوكسي لأفكاره التي طرحها على أساس أنها «السر الحقيقي لليهودية». شوليم، أصول.. ص.407. ساهم في ترسيخ القيم القديمة للقابالا في الأوساط الحاخامية الرسمية. ويختلف أسلوبه الرمزي، الذي ينبع من تقليد مساري يسمى ب«السر»، عن الأسلوب المجازي الذي يقدم أفكارا فلسفية في شكل مفاهيم دينية. بهذا الخصوص ففكره يتميز عن فكر ابن ميمون. لا يرى نحمانيد أي تناقض بين وحدة الله كما هو في توحيده اليهودي بلا شك و التجليات في السيفيروت والي يعبر كل منها عن وجه من الوجوه التي يظهر من خلالها مجد الله حتى في الحضور الإلهي، الشيخينا.

نوري

صوفي مسلم من مدرسة بغداد توفي سنة 295هـ/ 907م. ما يميز فكره هو تأكيده على العلاقة بين الحب والمعاناة لدرجة أنه كان يميل لحب المعاناة في حد ذاتها. وصف الوجد كشعلة تنشأ في أعماق الوجود عن عشق متيم.

القاشاني أو القاشي، عبد الرزاق

صوفي من مدرسة ابن عربي، عرض أفكار معلمه ودافع عنها، لا نعرف الكثير عن حياته. قد يكون توفي سنة 730هـ/ 1329م. له كتابات كثيرة نذكر منها «اصطلاحات الصوفية» «وتأويلات القرآن» وهو تفسير، من منظور الشيخ الأكبر، للرموز الخفية وراء المعنى الحرفي.

أبو عبد الله محمد القرطبي

مفسر شهير للقرآن من قرطبة. كان له علم واضح بقضايا التفسير، وقد اعتمد كثيرا على التفسير اللغوي، يستعين بالأحاديث ويهتم بتحديد الأحكام الفقهية. سافر للشرق ومات بالمنية بصعيد مصر سنة 671هـ/ 1273م.

القشيري

صوفي مسلم، توفي سنة 469 ه / 1074م. ألف رسالة يتناول فيها مختلف أحوال الصوفية محاولا تأصيلها من القرآن، كما يستشهد فيها بالكثير من كتابات الصوفية والصالحين. كما أنه يسعى لإثبات موافقة التصوف للعقيدة الإسلامية وبالخصوص للاهوت الأشعري. وقد اقتبسنا من هذه الرسالة الكثير من الإستشهادات.

رابان جاماليال Rabban Gamaliel

عالم وحبر يهودي عاش ما بين القرن الميلادي الأول والثاني. ألف دعاء شهيرا يتوجه إلى الله بوحدته في مختلف السيفيروت. كان يرى، وراء عالم الطبيعة والروح والعقل، عالم الحياة الحقة.

رابعة العدوية

صوفية شهيرة من العصور الأولى للإسلام، تغنت بالحب الخالص. كانت مغنية وعازفة ناي قبل أن تكرس حياتها للتأمل، عاشت منعزلة عن العالم في البصرة حيث توفيت سنة 185هـ/ 801م.

فخر الدين الرازي

عالم لاهوت وفيلسوف، فقيه ومفسر للقرآن، ولد بري قرب طهران عام 543هـ/ 1149م. من الشخصيات الأكثر اطلاعا واكتمالا في تاريخ الفكر الإسلامي، لاهوتي أشعري من أتباع الغزالي. لكن ممارسته للفلسفة جعلته يتجه نحو ابن سينا، واستطاع أن يصيغ تركيبا متناغما من خلال ما أخذه عن هذين المعلمين المتعارضين. في تفسيره للقرآن، «مفاتيح الغيب»، يتناول كل الأوجه الممكنة للآيات: الجانب اللغوي، اللاهوتي، الشرعي والتاريخي. كما أنه أفرد أهمية كبيرة لوجهات نضر الصوفية. توفي سنة 606هـ/ 1209م.

جعفر ابن أحمد ابن حسين السراج

ولد ببغداد سنة 417 هـ / 1026م. ألف ديوانا عن الحب سماه «مصارع العشاق». اقتبس كثيرا من سابقيه واقتبس منه لاحقوه. توفي ببغداد سنة 500هـ/ 1106 هـ.

المغتبط[4] سوزو هنري، Suso Henri

ولد بكونستانس سنة 1295 أو 1300، ارتاد مع تولير الجامعة العامة لكولونيا. دومينيكي لم يكن بنفس الحماس التجريدي كالمعلم إيكار وبنفس الوضوح التربوي لتولر. لكنه تجاوزهما بفضل رقة وعمق المشاعر، مما مكنه من أن يعبر عن أفكار معلميه، القديس برنار والقديس توما الأكويني وإيمالرت، من خلال أسلوب ينبض بالحياة. يتحدث سوزو عن «التحول الأول» الذي يستلزم الخلوة والصمت، المجاهدة «بحذر واعتدال»، وتجردا عن كل ما هو مخلوق.

4- شخص من الأموات أقرت الكنيسة أنه من الأبرار وفي رتبة دون رتبة القديسين. المنهل، 147. المترجم

أما «التحول الثاني» فيتحقق بتأمل أسرار المسيح، كما أن مريم العذراء ترشد إلى الطريق المؤدية إلى الله. وتجعلنا المعاناة في هذا العالم نشارك ابن الله معاناته. كل شيء يمكن إيجازه في هذه الكلمات الثلاث: فقدان شكل المخلوق، التحقق بشكل المسيح، تجاوز هذا الشكل والتحول داخل الألوهية.

تولير يوحنا(Tauler (Jean

ولد بستراسبورغ حوالي سنة 1300، وتوفي عام 1361. من أتباع المعلم ايكار الذي أشرف على نهاية دراسته بالجامعة العامة بكولونيا. دومينيكي عمل واعضا بستراسبورغ. ما بين سنة 1339 و 1343 أصبح الشخصية المركزية ل «أحبة الله». ثم عاد سنة 1346 إلى ستراسبورغ ليسهر على مجموعة من هذه الجماعة. يشكل مذهبه مزيجا أصيلا ومتناسقا من أفكار الأفلاطونية المحدثة وأفكار القديس أوغسطين والقديس توما. كما أن مذهبه في تصفية الحواس والروح يشكل مقدمة لتعاليم سان جان دو لا كروا: يجب علينا أن نتجرد من المحسوس وعن إرادة الذات من خلال ممارسة المجاهدة. يتحدث توليرعن ثلاثة مستويات داخل الإنسان : المحسوس، العقلي، والروحي. يشكل «عمق» الروح سلبية مفتوحة على الفعل الإلهي، أما الروح فتعطي للملكات إمكانية التوجه إلى اللامتناهي. أما طريق المعراج الروحي فواحدة وتمر بثلاث مراحل: طريق التصفية، طريق الإشراق ثم طريق الوحدة.

يوصي تولير بالصدق، الخضوع والاعتدال. كما أنه يرفض كل أشكال الفريسية وقد حارب طائفة «إخوان الروح الحرة»التي نشأت أواسط القرن الثالث عشر خصوصا في بلاد الراين وتم إدانتها من طرف مجمع فيينا سنة 1312. ويعتقد أتباع هذه الطائفة أنه يمكن للإنسان أن يبلغ درجة من الكمال بحيث يصبح معصوما عن الخطيئة، وإذا بلغ هذا المقام فلا حاجة له للصلاة ولا للمجاهدة، فيمكن لجسده أن يستحل ما أراد، فهو غير ملزم بأي طاعة إنسانية وغير ملزم بالامتثال لتعاليم الكنيسة. يمكن للإنسان إذن أن يحصل على النعيم والغبطة الأخروية في هذه الحياة الدنيا ما دام أن كل طبيعة عقلية بطبعها مغتبطة ولا حاجة لها للنور والرحمة. من خلال مواقف تولير ضد هذه المذاهب يظهر

موقفه بوضوح. نشير أخيرا إلى أنه كان من بين أتباع ايكار المخلصين الذين دافعوا عنه ضد من اتهموه بالهرطقة.

أبو حيان التوحيدي

من أعمدة النثر العربي خلال القرن الرابع / العاشر ببغداد. لا نعرف على وجه الدقة مكان مولده (نيسابور، شيراز، واسط، بغداد). قد يكون مولده ما بين 310 و 320 هـ / 922-932 م، توفي في سن متأخرة بعد سنة 400 هـ / 1008 م. تشكل كتاباته انعكاسا للثقافة العربية في عصره بالعراق. لم يتوقف عن السعي للحصول على مكانة بين ذوي النفوذ، وكانت له نجاحات وإخفاقات. في آخر حياته أبان عن موقف مشمئز من الناس والمجتمع، فقام بإحراق كتبه واتجه نحو تأمل القيم الروحية. فألف كتاب «الإشارات الإلهية» وهو مجموعة من الأدعية ذات بعد روحي عميق. أما في الإلهيات فقد كان قريبا من المعتزلة وتمسك على الخصوص بأطروحة أن الله لا يخلق إلا الوجودات في حين أن الجواهر، قبل أن توجد، هي هي لكن في حال العدم، بحيث أنها عندما تتلقى الوجود تبقى داخا المخلوق كقطب للضدية. يستنتج التوحيدي من هذا المذهب أنه لا يمكن للإنسان أن يدعي الوجود إلا إذا ارتبط كلية بالله الذي هو وحده الموجد. وعلى العكس من ذلك، عندما يرتبط بنفسه وبجوهره الخاص فإنه يتجه نحو العدم.

تيريز دي سيبيدا المعروفة باسم تريز الأفيلية

Thérèse de Cepeda (d'Avila)

من أكبر صوفية المسيحية. ولدت بأفيلا سنة 1515 ونشأت في دير أوغسطيني. في سن الثامنة عشرة دخلت لكارمل التجسد حيث القواعد ليست صارمة. بعد خيبة أملها استطاعت أن تتأقلم مع نمط من الانضباط لا يقطع كل العلائق مع العالم. عاشت تجربة تحول سنة 1554، إذ أنه ورغم عدم تفهم الراهبات حولها فإنها ستتوجه بالخطبة لأخواتها. جعلها تواضعها تخضع لأنوار مرشد كان لمدة أسقفا عاما لليسوعيين. كما أنه كان لها أكثر من قسيس اعتراف، وجعلت من الطاعة الكاملة قاعدة لحياتها. كانت لها الكثير من الرؤى لكنها لم تعتقد أبدا أنها

تشكل هدف أو قمة الحياة التأملية. صرامتها ضد نفسها، بصيرتها، روح الدعابة لديها، كل ذلك جعل منها صوفية إنسانية حقا، دونما أن ينقص ذلك شيئا من سمو تجربتها.

ولم تجعلها الأفضال التي حباها الله إياها تنسى هم خدمة الآخرين، فهي لم تكتف بإرشاد ودعم الراهبات اللواتي كن تحت مسؤوليتها بل تدخلت لحل بعض الوضعيات الدينية أو الدنيوية التي تخص القساوسة أو العاميين. ورغم أنها واجهت مقاومة عنيفة فقد قامت بإصلاح الكارمل بتنسيق مع جان دو لا كروا. وقد أحيت قاعدة « الكارم الحفاة» في أديرة عديدة وجابت إسبانيا، في مغامرات من كل نوع، لتأسيس أديرة جديدة. و تحكي أنشطتها هذه في كتاب ممتع، وهو «كتاب الأسس». لم يستطع أي صوفي أن يجمع، مثل تيريز دافيلا، بين العمل والتأمل. وتكتسي أعمالها أهمية بالغة خصوصا في يخص تجاربها المباشرة والتلقائية. بالإضافة إلى «كتاب حياتها» نشير إلى مؤلفات أخرى ك «سبل الكمال وقصر الروح» الذي تصف فيه المنازل الصوفية. توفيت سنة 1852 قي دير ألبا وتم ترسيمها على يد غريغوار الخامس عشر سنة 1621 كمرجع روحي للكنيسة.

ناصر الدين الطوسي

فيلسوف وعالم إلهيات شيعي، توفي سنة 672 هـ/ 1273 م. كتب شرحا لكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا. ويورد م.أ. كواشون في ترجمته الفرنسة للإشارات [5] مقاطع عديدة من هذا الشرح.

عمر ابن أبي ربيعة

شاعر عربي مشهور، مات سنة 100 هـ/ 719 م. كان ممثلا للشعر الحضري والغزل وارتبطت سمعته بالمجون كما هي أغلب أبياته. كما كانت له ميول نحو التدنيس والفجور حيث كان يحاول إغواء نساء أثناء تأديتهن فريضة الحج بمكة. لكن يبدو أنه عاش تجربة حب حقيقية تغنى بها بطريقة مثيرة للمشاعر.

5- Directives et Remarques. M.A. Goinchon, Beyrouth-Paris, 1951

أبو الطيب محمد الوشاء

كاتب ونحوي عربي لا نعرف إلا القليل عن حياته. ربما قد يكون مارس التدريس في مدرسة ابتدائية وفي قصر الخليفة المعتمد، توفي ببغداد سنة 325هـ/ 936 م. عرف ب «كتاب الموشى» الذي يذكر فيه آراء كثيرة حول الحب ويصيغ فيها نوعا من دليل أو نضام الحب في مجتمع يصفه بدقة وهو مجتمع الظرفاء، والذين كانوا متحذلقين Les précieux قبل الأوان.

أبو بكر محمد الواسطي

من أتباع الحلاج، حاول أن يتجه بمذهب معلمه نحو فكرة وحدة الوجود. عمل على نشر فكرة سبق وجود الأرواح، وحاول أن يفسر التوافق بين كون الله محركا لأعمالنا والتعالي المطلق للفعل الإلهي، وذلك من خلال مفهوم «قدم المحدثات». قام بصياغة تصور للإتحاد مع الله كاتحاد بصفاته. عاش بالعراق وخراسان وتوفي سنة 331 هـ/ 942 م.

الفهرس



تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2012
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف: 04 95 25 22 05 / 13 98 25 22 05
الفاكس: 20 29 25 22 05 / 80 00 44 22 05
مكتب التصفيف الفني: 54 / 53 67 29 22 05
الفاكس: 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

ثلاثة رسل لإله واحد

يعتقد روجيه أرنالديز أنه، في حوارنا مع الإسلام، يجب أن نتفادى النزعة التلفيقية أو التركيبية، وسيكون اعتبارنا للإسلام قاسما مشتركا بين الديانات التوحيدية الثلاث تزييفا له، وذلك لأن القرآن لايعلمنا فقط واحديه الله، بل إنه يعلم شريعة ألغت كل الشرائع، لذا ففكرة ختم الأديان لا تملك إلا قيمة تبريرية ودفاعية، فهي حجة ترمي إلى استدراج أهل الكتاب نحو الإسلام. تبقى إذن فكرة كون رسالة واحدة من الرسالات الثلاث هي فقط الصحيحة فكرة مسيطرة على الأديان الثلاثة التي تؤمن بوجود إله واحد لكن لها رؤى مختلفة لهذا الإله.

الاختلاف الجذري يتجلى، حسب أرنالديز، في أن إله المسلمين يتميز «بأنه المتعالي مطلقا»، في حين أن إله المسيحيين هو «إله الحب»، «لا يحتاج إله الإسلام إلى حب البشر فهو لا ينتظر منهم إلا الطاعة واتباع أوامر الشريعة». وفي نهاية حياة طويلة كرسها لدراسة الإسلام يؤكد أنه «وباستثناء بعض الحالات التي جسدها الصوفية، لا يقدم الإسلام شيئا جديدا للفكر العالمي أو الكوني». أقصى ما يمكن أن يتحقق في الحوار إذن هو: «تعايش سلمي مبني على الاحترام المتبادل».

إذا كانت الأنساق اللاهوتية لا تسمح بتأسيس أرضية مشتركة للحوار بين الأديان، فإن التجربة الصوفية قادرة على ذلك، وذلك من خلال تأسيس فضاء فكري مشترك une communauté de pensée ونزعة إنسانية داخل الديانات الثلاث.

إن ضرورة قراءة كتاب أرنالديز تنبع من كونه فيلسوف يحاور الإسلام ويحترم حق المسلمين في الوفاء لدينهم دونما أن يعتنق أيا من أفكار الإسلام الكبرى حول المسيحية والأديان الأخرى، بمعنى آخر فهو يعلمنا كيف أنه يمكن للمرء أن يكون مؤمنا حتى عندما لايشاركني العقائد التي تأسس لإيماني. إنه يعلمنا تجربة ما يمكن أن نسميه «الآخر غير الكافر» أو «المؤمن الآخر»، تجربة تؤسس لعقلانية مؤمنة، تعترف للآخر بحقه في النقد وتقر بعدم شفافية الحقيقة الدينية وبتعددها الأساسي.



صورة مركبة عبارة عن:

– نافورة الحياة منبثقة من الإنجيل

(Saint Jean (le saint dimanche de Pâques

– ستارة قوس التوراة، اسطنبول أوائل القرن 18

– اسم الرسول محمد بخط القندوسي